Mariflor Aguilar Rivero

Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México



DIÁLOGO Y ALTERIDAD. TRAZOS DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

COLECCIÓN PAIDEIA



MARIFLOR AGUILAR RIVERO

DIÁLOGO Y ALTERIDAD. TRAZOS DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: Raúl Gutiérrez Moreno
Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

Henri Matisse, *La danza* (primera versión), 1909.
Óleo sobre tela, 259.7 x 390.1 cm.
Nueva York, Museo de Arte Moderno.

Primera edición: 2005

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISBN 970-32-2445-8

Para Luis



Agradecimientos

Agradezco a todo el equipo editorial de la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el meticuloso y profesional cuidado de la edición de este libro, así como su amabilidad y permanente cordialidad: a la Secretaria, licenciada Martha Cantú; a la Coordinadora de Publicaciones, licenciada Laura Talavera; al editor, Raúl Gutiérrez Moreno; a la formadora, Elizabeth Díaz Salaberría, y a la diseñadora de la portada, Gabriela Carrillo. Agradezco también a Sigué Sophías la revisión y corrección del primer borrador, la elaboración del índice analítico y su apoyo en todo el proceso.

Reconocimiento

Una parte importante de este libro fue resultado de intercambios e intensas y gozosas discusiones con María Antonia González, Alejandro Gutiérrez, Ernesto de Icaza, Carlos Oliva, Miguel Ángel Pasillas, Jorge A. Reyes y Aníbal Rodríguez, queridos amigos.



Prefacio: entre la locura y la muerte

La hermenéutica es un pensamiento que reúne un conjunto amplio de tesis fuertes acerca de la fragilidad de la comprensión de textos (acerca de nuestra relación con el mundo). Una de estas tesis es la que se refiere al reconocimiento de la autoridad de la tradición, tesis que incluye el reconocimiento que se puede tener a los maestros.

En honor de esta tesis, quiero referirme en este Prefacio a un artículo en el que Michel Foucault reconoce en Marx, Nietzsche y Freud no solamente a los maestros de la sospecha, como otrora les llamó Paul Ricoeur,[1] sino también a los maestros que mostraron cuáles eran los bordes por los que podía caminar la hermenéutica.

El trabajo de Foucault al que me refiero es *Nietzsche, Freud, Marx*,[2] trabajo que presentó en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont, que trató sobre el tema "Nietzsche", en julio de 1964. Antes de referirse a las "técnicas" desarrolladas por los maestros de la sospecha según las cuales la interpretación camina entre la muerte y la locura, Foucault manifiesta "vergüenza" en las primeras líneas del artículo: "Cuando se me propuso este proyecto de mesa redonda, me pareció muy interesante, pero también muy embarazoso. Propongo por tanto, más bien, un cierto desvío y centrar la discusión sobre algunos temas concernientes a las técnicas de interpretación en Marx, Nietzsche y Freud".[3] ¿Por qué habría de desviar el tema del coloquio y referirse a tres pensadores con algún rasgo común en lugar de a Nietzsche solo? ¿Por qué habría de causarle "embarazo" atender la propuesta de quien lo invitó? Hay por lo menos dos repuestas po-

[1] Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 32. "Sospecha" es el nombre que Paul Ricoeur le dio a una forma particular de hermenéutica practicada, en su opinión, por Marx, Nietzsche y Freud, y que se caracteriza por la crítica radical a las representaciones de la conciencia.

[2] Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*.

[3] *Ibid*., p. 23.

sibles. Una sería que la invitación lo "embarazó" porque lo forzaba a un reconocimiento precipitado, a saber, el reconocimiento de su filiación nietzscheana, que no hará en forma explícita y definitiva sino veintiún años después, en 1985, cuando dice con naturalidad: "Soy sencillamente nietzscheano y he tratado de ver, en numerosas cuestiones en la medida en que eso es posible, con la ayuda de los textos de Nietzsche, lo que pueda hacerse en éste o en aquel dominio".

La otra respuesta tiene que ver, parece, con la lectura ya clásica, en clave antihumanista, de sus primeros trabajos; antihumanismo teórico que se niega a ver en el "hombre" el principio articulador, fundante o constituyente de algo; antihumanismo que define al sujeto a partir de un texto de Borges "donde el sujeto se disuelve en el juego de espejos que desconstruyen la imagen al infinito" y que se abrevia como pliegue, como un desgarrón en el orden de las cosas, "y que desaparecerá [...] como en los límites del mar un rostro de arena". La vergüenza en este caso habría sido por referirse a un autor en términos protagónicos, por lo que prefiere no hablar de Nietzsche sino sumergirlo en el seno de una "escuela" hermenéutica.

Por otra parte, Foucault atribuye a Marx, a Nietzsche y a Freud el mérito de haber relanzado la hermenéutica: "el siglo XIX, dice, y muy particularmente Marx, Nietzsche y Freud, nos han situado ante una nueva posibilidad de interpretación y han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica".[4] Para los tres hermeneutas de la sospecha se requiere un descenso para interpretar, es necesario que el intérprete se convierta, "como dice Nietzsche, en 'el buen excavador de los bajos fondos' "[5] para sacar la historia a primer plano y descubriendo que "la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie".[6] Con Freud y Marx ocurre lo mismo cuando muestran la banalidad de la conciencia y de la estructura de valores del capitalismo centrada en la moneda, el valor de cambio y el capital. Efectos de superficie son los que la hermenéutica de la sospecha despeja, y toma como banalidades lo que en otro tiempo eran los centros de la valoración y de las estructuras. La perplejidad de Foucault frente a tales osadías se traduce en el temor o el vértigo de imaginar que si esto pasó una vez, puede ocurrir otra, y otra, y otra. La interpretación estaría, pues, en curso y a la deriva.

[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] *Ibid.*, p. 30.
[6] *Ibid.*, p. 31.

La negación del comienzo es otro sobresalto interpretativo de la sospecha. Marx se sustrae al mito de los "comienzos" al rechazar las robinsonadas y una concepción del ser humano en abstracto así como la idea de la naturaleza como opuesta a la cultura que, según dice, sólo puede encontrarse "en un atolón australiano de reciente formación";[7] el polémico análisis interminable de Freud y la negación de Nietzsche de encontrar un origen ponen de cabeza la naturaleza del signo y de su interpretación.

Tanto *El capital* como el *Nacimiento de la tragedia*, *La genealogía de la moral* y la *Traumdeutung*, sigue Foucault, nos sitúan de nuevo ante técnicas interpretativas desarrollando una hermenéutica "que se vuelve siempre sobre sí misma", en una tarea infinita desde donde la interpretación siempre es inacabada y fragmentada, siempre queda en suspenso y "al borde de sí misma", acercándose a "una región absolutamente peligrosa", como a un punto de ruptura, que sería como la experiencia de la locura, porque se acerca al "infinito de su centro" mientras éste "se derrumba calcinado".

Estos excesos de la hermenéutica, que la hacen colindar con la locura en su reiteración incesante buscando el centro inexistente, constituyen, junto con otros dos principios, los postulados de la hermenéutica moderna. Los otros principios son: primero, que si la interpretación no tiene fin, entonces no hay nada que interpretar ya que no hay algo que sea absolutamente primario; puesto que todo es ya interpretación, entonces el texto desaparece; y segundo, si no hay texto, entonces sólo hay intérprete. Si no hay realmente nada que interpretar puesto que todo es interpretación, entonces "no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta en realidad: quién ha propuesto la interpretación".[8]

Pero en este ir a la deriva de la interpretación no deja de haber paradojas; la interpretación que vuelve y vuelve sobre sí en el riesgo de la locura no puede correr tal riesgo sin acercarse a un riesgo equivalente o mayor: el de la muerte, la muerte de la interpretación. Ésta, dice Foucault, es creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas. La vida de la interpretación, en cambio, es creer que sólo hay interpretaciones.[9] O la locura, o la muerte; ésa es la amenaza.

[7] Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 48.
[8] *Ibid.*, p. 40 (*sic*).
[9] *Ibid.*, p. 41.

Una reacción que provocó este texto fue que se utilizara para poner en cuestión la "hermenéutica de la sospecha". Pienso en el trabajo de M. Ferraris que se llama "Envejecimiento de la 'escuela de la sospecha' ",[10] en el que el autor encuentra que en *Nietzsche, Freud, Marx* Foucault lanza dos acusaciones fundamentales a estos tres pensadores, a saber, la de nihilismo y la de dogmatismo, al relacionar la hermenéutica que ellos desencadenaron con estos riesgos terribles. El nihilismo proviene del carácter vertiginoso de la hermenéutica, es decir, de su infinitud y de la consecuente desaparición del texto, lo que, generando un vacío de significado, acerca a la hermenéutica a la experiencia de la locura. La crítica de dogmatismo, por su parte, proviene del rol exclusivo del intérprete: "cansado de tantas máscaras —dice— el intérprete puede detenerse en una cualquiera de ellas, o bien valerse de una clave hermenéutica preconcebida, en virtud de la cual a cada significante corresponda un significado estable".[11]

Una prueba de que Foucault critica en este texto al pensamiento de la sospecha es para Ferraris la relación de la hermenéutica con la locura: "una hermenéutica que se desarrolla sobre sí misma, entra en el dominio de los lenguajes que no dejan de implicarse a sí mismos, en esa región intermedia entre la locura y el puro lenguaje", dice Foucault, y esto significa para Ferraris que Foucault propone alejarse de este terreno, de este espacio intermedio entre locura y muerte; el movimiento vertiginoso que vuelve una y otra vez sobre sí debe, en su opinión, apartarnos del nihilismo. Pero por otro lado, si el texto desaparece y sólo hay intérprete, será un intérprete dogmático, sin ningún apoyo externo a su voluntad para sostener la corrección de su interpretación.

Lo que Ferraris busca es poner en cuestión el estilo del pensar de "la sospecha" por haber sufrido un fuerte envejecimiento en los últimos años, al haber quedado claro, con el auge de otras hermenéuticas de inspiración heideggeriana, que esa forma de reflexión no es más que otra modalidad de la metafísica que busca verdades últimas y definitivas recurriendo a la técnica del desenmascaramiento. Nihilismo y dogmatismo son, por otro lado, otra forma de referirse al doble riesgo de la locura y la muerte, o a la interpretación infinita y el significado fijo. Nihilismo y dogmatismo son aquí las dos caras de lo mismo: uno implica al otro y se refuerzan mutuamente: "el desen-

[10] En Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil.*
[11] *Ibid.*, p. 172.

mascaramiento tiende o a volverse sobre sí mismo, o bien a sentar las bases de un nuevo mito dogmático..."[12]

No nos parece, sin embargo, que el objetivo de Foucault en este texto haya sido, como dice Ferraris, criticar a la hermenéutica de la sospecha por su precipitación en ambos polos resbaladizos. Nos parece que estas tesis foucaultianas deben verse como tesis programáticas que, más que una crítica o una filiación respecto de los pensadores de la sospecha, reflejan un análisis que se hace cargo de sus alcances y sus riesgos. En sentido opuesto de lo que sostiene Ferraris, quien interpreta estas tesis de Foucault como el tiro de gracia a la sospecha, puede considerarse más bien que son tesis que expresan la relevancia de esta actitud hermenéutica.

De lo que Foucault está hablando en el Congreso de Royaumont es de los riesgos de la hermenéutica, riesgos inevitables y que él mismo corre hasta el último de sus trabajos. Acercarla a grandes riesgos, no nos parece sin embargo que represente una crítica a la hermenéutica sino tal vez lo contrario, es quizá una forma de decir que en la interpretación se dan movimientos cruciales: la oscilación entre nihilismo y dogmatismo, entre locura y lenguaje, entre sólo intérprete, desvinculado del mundo de los símbolos (la locura), o sólo símbolos desvinculados de todo contexto (la muerte). Esta oscilación representa ciertamente peligros; dibuja un callejón intermedio, muy difícil de recorrer, que es por donde Foucault transita, entre la vida y la muerte de la interpretación.

La locura, así, queda del mismo lado que la vida de la interpretación. Idea terrible que tiene que ver al menos con las experiencias nietzscheanas y freudianas. En esa región intermedia entre locura y el puro lenguaje, Foucault reconoce a Nietzsche, y también a Freud, como viviendo con angustia la experiencia de la locura contra la que luchó toda la vida. Aparentemente también la interpretación en el psicoanálisis transita por esa escabrosa vereda: "Desde aquí, *desde el lugar de una radical indefensión*, desde donde todo puede ser cuestionado y todo puede cuestionarse, *desde el riesgo de la locura, es de donde parte, fantaseando, la elaboración que puede desembocar*, si no nos hemos antes perdido, en *una interpretación,* en un aporte teórico", dice Juan Carlos Plá.[13] En los extremos: lenguaje y locura, se-

[12] *Ibid.*, p. 173.

[13] "Sueño y tiempos de Freud", en Néstor Braunstein, coord., *A medio siglo del* Malestar en la cultura *de Sigmund Freud*, p. 232.

miología y hermenéutica, vida y muerte; de un lado, locura; del otro, el terror: "Una hermenéutica que se ciñe a una semiología tiende a creer en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, la infinitud de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del índice y sospechar del lenguaje".[14]

Lo que Foucault nos quiere decir es que la experiencia teórica de los maestros de la sospecha, y que él mismo practica, está en jugar en el medio, tocando los extremos y conociendo el titubeo. Por eso no estamos de acuerdo con Ferraris cuando dice que en el coloquio sobre Nietzsche, Foucault criticó el nihilismo y el dogmatismo de la escuela de la sospecha. Una formulación más adecuada es tal vez que no los critica sino que trabaja con ellos y entre ellos mostrando los inevitables bordes entre los que debe moverse la interpretación si no quiere sucumbir al vacío. Los maestros, nuestros maestros, mostraron el camino. Escapaban unas veces hacia la verdad y otras hacia lo incierto, pero de la fuerza que hicieron surgir del vacío mostraron los extremos del cauce de la interpretación, del camino de la hermenéutica.

Este artículo y sus vaivenes hace pensar en la llamada de atención de Georges Canguilhem: "antes de plantear a Foucault [...] cuestiones trascendentales de la filosofía [...], se habría podido meditar en el hecho de que Foucault había comenzado su obra con una historia de la locura".[15]

[14] M. Foucault, *op. cit.*, p. 42.

[15] Georges Canguilhem, "Presentación" de *Michel Foucault, filósofo*, p. 12.

Introducción

¿Cómo introducir a un libro sobre un autor sin decir quién es ese autor? ¿Puede decirse en general quién es un autor? ¿Cómo introducir a un libro sobre un autor cuando el "autor" ha negado la importancia del autor?[1]

Michel Foucault dijo, tomándolo de Beckett: "qué importa quién habla".[2] ¿Importa realmente? Y si importa, ¿cómo? ¿Cómo importa que hable Gadamer? Foucault dice también que

> [...] el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso [...] corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto del discurso, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura.[3]

¿Podemos recortar el estatuto del discurso gadameriano al interior de nuestra sociedad? Hay dos formas de responder esto. Una, en relación con la repercusión del nombre *Gadamer* en nuestro entorno, y otra en relación con su relevancia para nuestro presente. En cuanto a lo primero, sabemos que desgraciadamente en nuestras sociedades la filosofía por lo general no sale de las aulas. Pero dentro de éstas ¿cómo resuena el nombre de Gadamer?

Por una parte, rodeado de ciertos mitos. De que sólo repite a Heidegger, o al revés, que llegó a echar a perder lo que Heidegger había construido con tanta dificultad en relación sobre todo con la crítica al humanismo. En la medida en que suele reconocerse que un aspecto central de la propuesta gadameriana es el pensamiento del

[1] Gadamer rechaza la recuperación del autor originario, como después veremos.

[2] Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 5.

[3] *Ibid.*, p. 10.

diálogo, se piensa que la forma de tratarlo reinstala al sujeto bajo la forma de las personas gramaticales *yo* y *tú* que entran en diálogo. Se dice también que Gadamer no es más que un pietista, un religioso que busca reducir la experiencia del mundo y, sobre todo del arte, a la experiencia religiosa. Desde el pensamiento crítico, por otra parte, se le considera un pensador conservador al darle a la tradición el papel de autoridad irrebasable.

El resonar de las propuestas gadamerianas va también en otro sentido. Se le reconoce como el creador de una propuesta hermenéutica que incorpora dos aspectos que tienen fuertes repercusiones sobre todo en las humanidades y en las ciencias sociales; por un lado, se sitúa en el giro lingüístico, o sea toma en cuenta al lenguaje como eje de su reflexión, lo que implica por lo menos dos cosas: primera, que el bien y la verdad no son dados desde fuera sino construidos, y segunda, que la racionalidad monológica es desplazada por la dialógica, es decir, los problemas centrales de la filosofía se tendrán que resolver comunitariamente, vía consenso o disenso, pero siempre en conversación con otros.[4]

Por otro lado, una de sus preocupaciones es la cuestión de la verdad; busca plantear una noción de verdad diferente de la verdad de los métodos de las ciencias. Como otros pensadores, Gadamer se niega a aceptar que además de la racionalidad de las ciencias naturales está sólo la irracionalidad de la poesía, la furia de la historia y la facticidad bruta del cuerpo.[5] Tampoco quiere admitir que tratando con la literatura se aplique un baremo de menor nivel como cuando se habla de "ciencias suaves" o "inexactas"; quiere establecer que hay una verdad diferente; una verdad que está presente en las categorías del humanismo que rescata: *sensus communis*, juicio, tacto y sobre todo "formación" (*Bildung*), categoría con la que abre su gran obra *Verdad y método*. Apoyar la construcción de un pensamiento sobre la categoría de "formación" puede significar, como lo ha dicho Rorty, una ruptura con una filosofía centrada en la epistemología y sustituida por otra centrada en la "edificación" o en el aprendizaje. Pero que no esté centrada en la epistemología no quiere decir que no esté relacionada con la verdad. Hay otras manifestaciones de la verdad que no son epistemológicas; haya otras formas de la verdad que están entre nosotros, en

[4] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 101.

[5] Robert R. Sullivan, "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, p. 238.

nuestros comportamientos prácticos, guiados por juicios prudenciales entretejidos con la vida comunitaria. Y hay también otras formas de la verdad que aparecen en la creación de sentido de nuestros diálogos cotidianos.

Por estas dos razones, por su ubicación en el giro lingüístico y por su propuesta de una noción diferente de verdad es que repercutió en el campo de las ciencias sociales provocando polémicas que han hecho historia. Una es la que sostuvo con Habermas en los años setentas de la que aún se extraen conclusiones. La otra, la que sostuvo con Derrida en los ochentas y que, según se dice, marcó un cambio en los trabajos posteriores de Gadamer puesto que a partir de entonces, de un diálogo prácticamente fallido,[6] Gadamer trata de aclarar malos entendidos acerca de la comprensión hermenéutica subrayando el aspecto de la finitud.[7]

¿Qué podemos decir, por otra parte, en relación con la relevancia del pensamiento gadameriano para nuestro presente? Puede decirse que representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, es decir, no sólo es dialógica por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples representantes de posturas filosóficas diversas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad. Esta propuesta implica varias cosas también relevantes y que han tenido repercusión: una es la manera de tratar la cuestión de la alteridad. Su propuesta hermenéutica enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación, pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible. Es decir, Gadamer piensa las relaciones con el/la otro/a evitando dos formas del solipsismo: por un lado el solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección, de empatía o de subsunción a los propios marcos conceptuales, pero también evita el solipsismo que está implicado en las tesis de la incomprensión del otro, es decir, tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de

[6] Al cual me referiré en el siguiente capítulo. Hay constancia de este "diálogo" en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*.

[7] *Cf.* Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*.

poder (Nietzsche, Foucault). Gadamer se sitúa en el difícil medio camino que apuesta por la posibilidad de acceder a la comprensión de la alteridad pero con la conciencia de la finitud, es decir, de la conciencia de que el otro no es transparente ni la comprensión puede ser completa. Por otra parte, aunque la propuesta hermenéutica de Gadamer está centrada en la relación entre el intérprete y el texto, la estructura interpretativa que construye incluye un "principio de equidad" que le permite desplazarse hacia terrenos de la ética y la política.

Para pensar esto Gadamer recorre distintas estrategias filosóficas que va tomando de toda la historia de la filosofía. De manera distinta a Heidegger, su maestro y mentor, Gadamer no solamente tiene una buena relación con la historia de la filosofía sino que está muy lejos de considerarla "metafísica" como quería su maestro. Para el discípulo dilecto de Heidegger "no existe un lenguaje de la metafísica. Existe únicamente siempre el propio lenguaje, en el que las creaciones conceptuales de la tradición metafísica siguen vivas bajo las apariencias y superposiciones más diversas".[8]

Resumiendo y reduciendo esta magna obra a un punto, diré que es la obra que considera al lenguaje como diálogo y a ambos como la "verdadera dimensión de la realidad". Y es esto lo que Gadamer intuyó como el único camino no sólo de la comprensión hermenéutica sino también de la vida política. Al finalizar el volumen sobre la biografía de Gadamer,[9] Jean Grondin lo cita sobre este punto:

> En efecto, ésta es el alma de mi hermenéutica, a saber, que digo que entender a otro le da, dentro de ciertos límites, al otro la razón. Y eso lo transforma a uno mismo... Es que se constituye algo común, en cuanto se procura comprender al otro de esa manera. Espero que, al final, esto se logre también en la más alta cúspide de las actuales potencias mundiales.

Quisimos abrir este libro con un Prefacio dedicado a las aproximaciones de Michel Foucault a la hermenéutica, las cuales lleva a cabo

[8] *Cf.* H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 65-66. Y añade: "Bueno, las palabras tampoco son en realidad tan importantes. Pero el asunto sí que es importante. Se trata de lograr que los conceptos y las expresiones que se forman con ellas nos hablen de nuevo, se trata de desligar las palabras de las relaciones funcionales vacías en las que se utilizan a manera de terminología moldeadora superpuesta para devolverles el carácter lingüístico que poseían en un principio".

[9] J. Grondin, *op. cit.*, p. 435.

detectando el alcance interpretativo de Marx, Nietzsche y Freud. No nos parece que pueda haber mejor manera de indicar lo que nos interesa de la hermenéutica filosófica que situándolo en relación con los maestros de la sospecha[10] así como con los trabajos de Foucault. Nuestra intención con este comienzo es decir que hay algo de la llamada "hermenéutica de la sospecha" que nos interesa conservar y que creemos se traslada a la hermenéutica filosófica; se trata de dos aspectos: por un lado, la dimensión crítica y por otro la propuesta de una dinámica interpretativa que se coloca en el difícil camino intermedio entre la apertura infinita y la rigidez de los límites. Sin dejar de reconocer que la hermenéutica filosófica ha hecho construcciones originales y relevantes para nuestro presente, no queremos atribuirle el mismo rol que Foucault asigna a la sospecha. La impronta gadameriana no tiene ciertamente el sello del fundador de un universo de discurso, pero sí, nos parece, tiene el sello del discurso fundado por la sospecha con sus respectivos, convenientes y posibles desarrollos debido al momento, los instrumentos con los que contaba y la tradición filosófica desde la que se sitúa.

La *crítica* se plantea en ambos casos con una estructura diferente. En la sospecha se trata, como se sabe, de una crítica radical desde una postura emancipatoria anticipada postulada como resultado de las experiencias históricas y clínicas. En el caso de la hermenéutica filosófica se trata de una crítica que se va construyendo sobre la base del intercambio con otros y como un proceso de aprendizaje que, en algún sentido, implica también un proceso de autocrítica.

En cuanto a la apertura de la dinámica hermenéutica o del impulso interpretativo, coincidimos con el análisis de Foucault que ve en los pensadores de la sospecha a los fundadores de una nueva forma de interpretar, forma que adquiere tres rasgos que desde nuestro punto de vista y guardando las debidas distancias comparte la propuesta hermenéutica gadameriana. Por un lado, dice Foucault, que Marx, Nietzsche y Freud "han constituido para nosotros y a nuestro alrededor estos espejos, que nos reflejan imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy". Esto lo dice en relación con la muy conocida idea de Freud sobre las tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la impuesta por Copérnico, por Darwin y la

[10] Así llama Paul Ricoeur a Marx, a Nietzsche y a Freud por practicar un ejercicio hermenéutico que parte del cuestionamiento y de la crítica; *cf. Freud: una interpretación de la cultura.*

ocasionada por el mismo Freud.[11] Desde otra tradición, la herida narcisista es planteada por la hermenéutica filosófica bajo los términos de finitud en articulación con la experiencia trágica que marca también una falta, un vacío semejante a los espejos que nos reflejan sin hallar alguna vez asidero. Plantea Gadamer en relación con Esquilo: "lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar".[12]

Por otra parte, lo que Foucault encuentra de común en los maestros de la sospecha es que ninguno de ellos multiplicó los signos en el mundo occidental sino modificaron la forma en que generalmente se interpretaba el signo generando un doble movimiento de profundidad/superficie siempre y cuando la "profundidad" se entienda como superficialidad, como aquello que era tan "banal" que no puede más que estar en la superficie y ser "cada vez más visible":

> A partir del siglo XIX, con Freud, Marx y Nietzsche, los signos se escalonaron en un espacio más diferenciado, partiendo de una dimensión a la que podríamos calificar de profundidad, siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario, exterioridad... No se puede recorrer esta línea descendente cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada.[13]

A partir del círculo hermenéutico hay en la hermenéutica filosófica un constante re-diseño del sentido, un re-diseño que puede verse como resultado de una "profundización de sentido" pero que está destinado a manifestarse como un primer sentido en el texto y a brillar por sí mismo como lo bello. Lo bello tiene luz propia y "la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra".[14] En ambas posturas se patentiza la exterioridad de la palabra.

Por último, la puesta en marcha de la interpretación por la hermenéutica de la sospecha corre el riesgo, señala Foucault, de que aquélla

[11] Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*.

[12] VM, 433. Así nos referiremos en lo que sigue a la paginación de la edición de *Verdad y método*.

[13] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 29-30.

[14] *Cf.* VMII, 65 (en adelante así nos referiremos a la paginación de *Verdad y método II*), y VM, 575-577.

no cese y que en consecuencia no haya nada que interpretar: "no hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación..."[15] A su manera, la hermenéutica de Gadamer comparte este principio nietzscheano. Enfrentando las posiciones de Hegel y de Schleiermacher ante la recuperación del pasado, Gadamer se pone del lado del principio hegeliano de "reintegración" frente a la "reconstrucción" de aquél: "Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original"; y cita la *Fenomenología del espíritu* para remarcar el principio que adopta: "Con las obras de aquel arte [del pasado] el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad".[16] No hay nada primario que interpretar ni es recuperable lo originario. Al menos desde estos tres puntos de vista quisimos hacer coincidir ambos estilos hermenéuticos en el Prefacio de este volumen.

En el primer capítulo se plantean varios problemas. Por un lado se sitúa la problemática de la hermenéutica en el campo más amplio de las ciencias sociales que no cuentan con un paradigma estable para la elaboración de sus conceptos. Estas teorías tienen que echar mano de elementos dispersos en el "mundo de la vida". Se exponen cuatro perspectivas desde las cuales se plantea la producción de conceptos en ciencias no paradigmáticas. En este caso se cuenta con la actitud de "apertura" del investigador y de la teoría misma, actitud que ocupa un lugar central como condición de posibilidad de la producción teórica. Puede decirse que la "apertura" define una tradición de investigación que entra en confrontación con otra tradición que tiende a cerrarse en sus propios marcos teóricos. Uno de los esfuerzos de la hermenéutica es advertir sobre la vigilancia de que los marcos de interpretación no se clausuren. Con el ánimo de avanzar distintas aproximaciones al ejercicio hermenéutico, en el primer capítulo se articula también con las nociones de sentido y significado, diálogo e historia y con ciertos momentos del saber ante los que reacciona; por último, hacemos una breve presentación de H.-G. Gadamer sobre cuyo pensamiento reflexiona este libro.

La postura del pensamiento gadameriano tiene implicaciones éticas y políticas en la medida en que requiere como condición que el intér-

[15] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 35-36.
[16] VM, 220-221.

prete, lector o escucha esté preparado a que el otro, el interlocutor, tenga la razón. Ciertamente podría refutarse todo el programa gadameriano arguyendo que precisamente el punto de dificultad en la vida social es la aceptación de la verdad y la racionalidad como plurales. Nos parece, sin embargo, que el mérito y el aporte de Gadamer es haber intentado mostrar que el pluralismo no está basado en algún deber moral o racional de condescendencia o piedad sino en todo caso en el deber moral o racional que se le plantea a quien quiere ejercer el simple derecho de pensar, cuando el pensar se comprende como aprendizaje mediante la palabra de la vida propia y de la de otros. Lo que esto significa es la instauración, o al menos su comienzo, de una verdadera racionalidad dialógico-práctica cuya tesis fuerte es un "principio de equidad" que se transforma en ***condición de alteridad*** y que tiene consecuencias conceptuales importantes para la articulación de la hermenéutica con la reflexión social y política. Estas consecuencias están tratadas en el capítulo II.

El arte de la comprensión reposa en el misterio del lenguaje. En el capítulo III nos acercamos a esta realidad semi-invisible y semi-deslumbrante desde dos perspectivas complementarias: la de la fuerza del lenguaje para abrir mundos y la de la misma fuerza de poner límites, por lo tanto, de construir mundo. Por un lado se plantea la posibilidad de romper los cercos lingüísticos que delimitan nuestro contexto "privado" de interpretación; por otro lado se plantean los límites a la apertura infinita de interpretaciones y que está planteada por el "no todo es posible" y por "lo irracional no logra mantenerse" bajo las condiciones auténticas del diálogo, tesis que hace mancuerna con la que dice que siempre vale la pena intentar comprender si este intento está bajo la estructura del diálogo. Tesis fuertes ambas que pueden dar lugar a la acusación de ingenuidad pero que al menos lanzan el reto de probar los alcances del instrumento dialógico con toda la fuerza que la hermenéutica filosófica le confiere.

La "fusión de horizontes" es una de las ideas gadamerianas más difundidas y no siempre comprendidas. No pretendemos haberlo logrado nosotras aunque en el capítulo IV intentamos una primera aproximación que nos aportó un comienzo de claridad sobre ese complejo proceso de comprensión. Nos referimos primero a la actitud comprensiva del reconocimiento gozoso del otro y analizamos luego tres momentos de la fusión horizóntica en la cual se pone en juego el gran esfuerzo hermenéutico que representa la posibilidad de construir el horizonte propio del intérprete así como el del interlocutor.

Lo que aquí presentamos es solamente lo que nos parece sienta las "piedras angulares" para una propuesta ético-política de gran alcance. Somos conscientes de que este pequeño volumen representa solamente una primera vuelta de tuerca en el acercamiento a las enseñanzas de un pensador que ha tenido la osadía de contar la historia de la filosofía de otra manera sin repetir las versiones canónicas y sin la pretensión de refundarla.

Capítulo I
Lugar de la hermenéutica en el campo del saber

1. Hermenéutica y ciencias sociales

Una de las grandes contribuciones de la hermenéutica al campo del saber contemporáneo es ofrecer nociones y categorías para la construcción de las ciencias sociales, las cuales desde hace al menos dos décadas y concretamente desde la crisis del marxismo se puede decir que de ser ciencias que contaban con un paradigma medianamente estable se quedaron sin tal, planteándose hoy por hoy un campo abierto en el que coexisten y compiten diversos paradigmas. Las teorías hermenéuticas ofrecen elementos conceptuales y de reflexión a varios de estos paradigmas: a los estudios poscoloniales, al multiculturalismo, a la sociología de los roles sociales, a la teoría de sistemas, a la teoría de la acción comunicativa, a teorías de psicología social y a las teorías con base en el análisis del discurso. Plantearemos ahora el problema de los paradigmas en ciencias sociales para después mostrar en qué sentido la hermenéutica se coloca en este espacio.

Si la construcción de conceptos en ciencias naturales tiene sus complejidades, éstas aumentan en el caso de las ciencias sociales en las que suele no contarse con un paradigma estable o medianamente estable. Cuando se cuenta con tal paradigma, son las mismas y diversas teorías construidas desde ese eje problemático las que operan como principales herramientas del trabajo teórico; son ellas las que orientan las investigaciones y las búsquedas concretas. Pero cuando no se cuenta con tal conjunto de teorías que giran en torno de un mismo eje paradigmático, la búsqueda tiene que cambiar de sentido, no solamente porque en este caso son múltiples los marcos conceptuales de referencia que entran a jugar, sino también porque, en tanto que no hay uno del todo confiable, conviene dirigir la mirada a espacios no estrictamente teóricos que alienten el inicio de la articulación de conceptos. Estos espacios son ocupados por lo que hoy se ha llamado "mundo de la vida", que antes se conocía con el nombre de "ideo-

logía", y que a diferencia de lo que ocurre con las teorías paradigmo-centradas sirven como las herramientas del trabajo del investigador. Es en este espacio donde circulan los elementos que habrán de ser útiles para nuevas elaboraciones teóricas.

Este "mundo de la vida" o "ideología", se sabe, es un plexo de nociones, representaciones e informaciones diversas obtenidas a través de investigaciones empíricas, de observaciones y experiencias; aunque la noción de "mundo de la vida" tiene origen fenomenológico —concretamente es un concepto husserliano— ha sido repensada y resignificada de distintas maneras por Habermas; menciono algunas de ellas porque iluminan la idea. Dice Habermas que el mundo de la vida es el "depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas"[1] cuyos componentes estructurales son la cultura, la sociedad y la personalidad;[2] es un espacio que "viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo".[3] Recurriendo a Schütz y a Luckmann se explica la noción de "mundo de la vida" indicando que se trata del ámbito de la realidad en el que las cosas se dan por supuestas, se dan, valga la redundancia, como dadas.[4] En este horizonte tienen lugar procesos de entendimiento "con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno".[5] Es el espacio donde "anclan" *complejos de instituciones*[6] y, como se decía en el campo del estructuralismo francés, es el "cemento" que cohesiona las prácticas sociales. Habermas también señala esto a su manera: "el mundo de la vida, dice, es el subsistema que define la consistencia del sistema social en su conjunto".[7]

Bien, pues es de este ámbito, de este espacio, del que el investigador tiene que echar mano cuando no cuenta con un paradigma estable que oriente la producción de sus conceptos. Este recurso se añade

[1] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (TAC en adelante), vol. II, p. 176. Recupero la noción habermaseana de "mundo de la vida" pero no el estatuto social-evolutivo que le atribuye en tanto que su hegemonía sobre el "sistema" social lo concibe como expresión de escaso desarrollo de la sociedad en la que eso ocurre.

[2] *Ibid*., p. 196.

[3] TAC, vol. I, p. 31.

[4] TAC, vol. II, pp. 185-186.

[5] *Ibid*., p. 184.

[6] *Ibid*., p. 235.

[7] *Ibid*., p. 217.

al conjunto de teorías que coexisten o compiten entre sí sin que una logre imponerse. Así, la producción de conceptos de una teoría que esté al margen de un paradigma estable se lleva a cabo mediante la doble determinación de teorías diversas que coexisten más o menos pacíficamente, por un lado, y del conjunto de sistemas y creencias que articulan las prácticas sociales (mundo de la vida o ideología), por otro lado. Según esto, lo específico de las teorías sin paradigma estable es que en ellas lo perteneciente al mundo de la vida (o a lo ideológico) ocupa un lugar prioritario, mientras que dentro de los márgenes de paradigmas estables, lo prioritario lo ocupa lo teórico y lo ideológico-cultural lo secundario.

Pero ahora interesa pensar qué sucede en el campo ideológico del mundo de la vida donde se impulsa la elaboración de los conceptos teóricos. Pero ya sólo este planteamiento hace surgir la sospecha: ¿cómo es posible que de este universo caótico y complejo puedan surgir los conceptos de una teoría?, ¿qué ocurre entre uno y otro ámbito que se produce un cambio cualitativo?, ¿qué ocurre para que pueda darse la conversión teórica, es decir, para que algún elemento del campo ideológico del mundo de la vida (nociones, ideas, creencias, teorías descriptivas, etcétera) pase a formar parte de un corpus teórico más estable? La respuesta a esto la plantearé desde cuatro perspectivas, desde la teoría estructuralista de la historia de las ciencias, desde la teoría del discurso del formalismo ruso, desde una propuesta postestructuralista que se apoya en tesis nietzscheanas y desde el pensamiento heideggeriano.

La teoría estructuralista de la historia de las ciencias plantea que lo que ocurre en la producción de nuevos conceptos en teorías no paradigmáticas es que el conjunto complejo de nociones y experiencias, supuestas y aproblemáticas, es desarticulado por el esfuerzo del investigador, esfuerzo que produce una configuración teórica inicial. En el conjunto entrelazado de nociones, experiencias y concepciones teóricas incipientes y diversas tienen lugar diversos procesos que son procesos de reacomodo que desencadenan movimientos que, en determinado momento: "Hacen visible lo que permanecía oculto [...], cambia el significado de lo que ha estado archivado [... y se] descubre en los hechos una necesidad desconocida".[8] Así se construye un discurso original cuya novedad radica, entre otras cosas, en que per-

[8] Louis Althusser, "Las condiciones del descubrimiento científico de Marx", en *Theoretical Practice*, núm. 7-8, p. 11.

mite percibir fenómenos antes inapreciables dentro de un concreto nudo histórico-teórico-ideológico en el que participan aspectos teórico discursivos y aspectos prácticos no discursivos. En el ámbito de lo no discursivo entran a jugar elementos de la historia material, social y política a la que pertenece la comunidad del investigador o de los investigadores. En el ámbito teórico discursivo tienen lugar movimientos de los conceptos, de formas de enunciación y de estrategias teóricas. Todos estos elementos se reacomodan en el mismo espacio ideológico, en una "brusca superposición",[9] produciéndose articulaciones diferentes, distanciamientos teóricos de lo que antes era cercano, percepciones antes invisibles, ocultamientos antes perceptibles, rupturas epistemológicas que antes no se podían dar, etcétera.

Desde la complejidad del mundo de la vida y mediante estos movimientos que hacen posible la construcción de nuevos conceptos algo nuevo aparece. Por eso también Habermas, al caracterizar al mundo de la vida, le atribuye la propiedad de desestabilizar al sistema: son las estructuras del mundo de la vida las que "someten a restricciones internas el mantenimiento del sistema",[10] como si ellas fueran el lugar donde lo nuevo puede surgir, donde lo nuevo aparece, donde se percibe lo que antes estaba oculto; las cosas se acomodan de tal manera que dejan aparecer algo inédito.

Otra manera de responder a lo que ocurre entre el campo ideológico del mundo de la vida y el campo teórico en la producción de conceptos es recurriendo a la teoría estructural del discurso en referencia a los cambios en la articulación de los elementos que componen una determinada estructura teórica-discursiva. El formalismo ruso elaboró ideas sugerentes al respecto. Desde esta perspectiva, y en particular desde la teoría de la percepción de Shklovski, puede decirse entonces que las acciones, cuando llegan a ser habituales, se transforman en automáticas, logrando de este modo que los objetos no sean vistos. Para romper el automatismo perceptivo es preciso, dice Shklovski, dar una sensación del objeto como visión y como reconocimiento enfocándolo desde un ángulo que rompa con lo habitual.[11]

[9] Thomas Herbert, "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, especialmente de la psicología social", en J. A. Miller y Th. Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, p. 104.

[10] TAC, vol. II, p. 216.

[11] Shklowski, "El arte como artificio", en Varios autores, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, pp. 59-60. Shklowski se refiere a la percepción artística, pero

En esta misma perspectiva, algo semejante plantea Roman Jakobson, quien sostiene que para construir un discurso natural y expresivo, usualmente se nombra a los objetos "por su propio nombre" para producir formas con nueva resonancia; sucede, sin embargo, que desde el momento en que los nombres son usados habitualmente para designar los objetos, es indispensable recurrir a la metáfora, a la alusión o a la alegoría para obtener otra forma igualmente expresiva;[12] es decir, si en determinado momento se continúa repitiendo un mismo orden de exposición o de designación, el discurso deja de ser igualmente expresivo, es decir, no designa ya su objeto con la misma intensidad. Ambos comentarios se articulan con la idea de la atención, con la necesidad de que el investigador preste atención a un objeto que antes no percibía. En ambos casos se destaca, pues, la importancia de tener la atención abierta para percibir lo que aparece y lo que se manifiesta.

La otra tradición que da alguna respuesta aproximada a la irrupción de lo nuevo en el campo del saber es la postestructuralista, que plantea las cosas en términos de genealogía. Según esto, lo que hace el investigador es remontarse a la génesis de los sucesos buscando explicaciones de otro orden, buscando "verdades pequeñas",[13] sondeando en los "bajos fondos". La tarea de la genealogía es describir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino buscando pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa; en lugar del origen busca la procedencia de los sucesos que enraizan en los accidentes y busca también la emergencia, el punto de surgi-

considero que sus afirmaciones pueden hacerse extensivas a todo tipo de percepción, incluyendo la relacionada con los objetos teóricos.

[12] Roman Jakobson, "Sobre el realismo artístico", en Varios autores, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, p. 73. Tal vez la siguiente cita de Gaston Bachelard tiene que ver con esta idea: "Ya no sé el nombre del sabio —quizás esté entre ustedes— que dijo que uno se aleja de buena gana de un método de acentuada y regular fecundidad. Tal método termina por pasar del rango de método de descubrimiento al rango de simple método de enseñanza. La claridad es, a veces, una seducción que cobra víctimas en las filas profesorales. Se encuentran profesores que en el apacible ronroneo de las clases terminan contentándose con la antigua claridad y así retroceden una generación", en Gaston Bachelard, *El compromiso racionalista*, p. 47.

[13] Citado por Michel Foucault en "Nietzsche, la genealogía, la historia", en M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 8, de F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, proposición 3.

miento, "el principio y la ley singular de una aparición".[14] La genealogía no busca el origen porque los orígenes son fijos, inmóviles (en filosofía "origen" suele escribirse con mayúscula); en cambio, cuando la genealogía busca las procedencias remueve lo que percibía inmóvil, fragmenta lo que estaba unido, muestra diversas heterogeneidades; y cuando busca la emergencia busca las fisuras en las que algo aparece. También aquí la aparición de lo oculto juega un papel.

Por último, desde el pensamiento heideggeriano también pueden pensarse los movimientos que tienen lugar en la aparición de lo nuevo. Aquí la noción de apertura juega un papel central, papel que se trasladará al discurso hermenéutico.

Como es sabido, Heidegger piensa al ser humano como *Da-sein* (ser-ahí), con lo cual quiere significar que el rasgo primordial de lo humano es el de estar en el mundo, de estar-ahí-en-el-mundo, de estar abierto al mundo. Nos detendremos un poco en esto.

2. *Apertura*

Es importante el papel que juega la noción de apertura. La apertura ayuda a pensar la construcción del conocimiento en condiciones no paradigmáticas. La apertura es un tema central en la actual discusión en el campo de las ciencias sociales que se encuentran bajo el cono de influencia de la problematización hermenéutica. Hoy todo se quiere abierto: las interpretaciones, las teorías, los textos, el mundo, etcétera. La apertura ha operado y opera como una postura metodológica o como criterio de corrección de una interpretación, de una pregunta o de una teoría. La apertura ha adquirido el estatuto de una tesis metodológica que promueve nuevas y mejores formas de acceso al conocimiento, y opera también como criterio de corrección. La mejor interpretación es aquella que deja abiertas más respuestas posibles. La apertura es bienvenida, por ejemplo, en el campo de la teoría crítica como reacción a sistemas teóricos y filosóficos cerrados. Lo que en este caso se ha propuesto con la tesis de la apertura es la salida de posturas reduccionistas, como por ejemplo, la salida del paradigma economicista, de lecturas de la realidad que atribuyen a la economía el único papel determinante y constituyente del mundo. La tesis de

[14] *Ibid*., p. 15.

la apertura abrió el universo de los valores, de la ideología, del lenguaje, de lo simbólico, del inconsciente y del mundo de la vida; se multiplicaron los sujetos sociales y los poderes se diversificaron. Lo que la apertura significa en estos casos es la posibilidad de comprender los distintos aspectos de lo social sin borrarlos bajo la dominancia exclusiva de alguna instancia. La apertura es, pues, un llamado metodológico que alienta el alejamiento de la ortodoxia explicativa y alienta también la búsqueda de aspectos esenciales de lo social.

Es en las ciencias llamadas hermenéuticas donde esta noción de apertura toma mayor relevancia y esto por razones obvias: porque es uno de los rasgos definitorios de la hermenéutica el de ampliar los criterios de validez para la interpretación. Desde la hermenéutica ontológica de Heidegger la apertura adopta el sentido de "mundo". Desde esta perspectiva la apertura tiene el sentido del *Da* del *Dasein*, es decir, del ahí del ser-ahí: ahí, en tanto que está arrojado hacia fuera, abierto hacia los entes, porque sólo encuentra su lugar fuera de sí mismo.[15]

Puesto que la apertura no se acota y es siempre un mandato metodológico, promueve la creatividad incesante de significados. En el pensamiento heideggeriano la apertura se piensa como un lugar despejado, se piensa bajo el término alemán de *Lichtung* que significa despejamiento; más precisamente, designa un claro en el bosque que se refiere al espacio abierto a la luz precedido por la oscuridad, el lugar despejado que se recorta de entre la espesura del bosque. Es tan fuerte y determinante la articulación de la apertura a formas del conocer (o del comprender, diría Heidegger) que este autor identifica el significado de *Lichtung* con el concepto griego de verdad, *alétheia*. La lectura que hace Heidegger de la noción griega de verdad es la de lo que permanece en estado de desocultamiento. *Alétheia* proviene de la palabra griega *léthos* (λήθος) que quiere decir "estar oculto", y del alpha (α) privativa, que unidas significan "desocultar". Así, la *verdad* griega se refiere a aquello que aparece; no se refiere a la adecuación con el objeto sino a la manifestación; es verdadero aquello que se manifiesta bajo ciertas condiciones. Por eso *Lichtung* es el término que mejor conviene a *alétheia* porque reúne la complejidad del sentido de la palabra griega (de desocultamiento) designando

[15] *Cf.* el estudio introductorio de Alphonse Waelhens y Walter Biemel a M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*.

al mismo tiempo la claridad y la oscuridad, es decir, el claro de luz que se recorta solamente en virtud de la oscuridad que lo rodea.

La articulación de *Lichtung* y verdad representa una revolución epistemológica pues apunta no sólo a los momentos luminosos de la producción del conocimiento (a la cadena sucesiva de verdades) sino a todo aquello que les antecede, a su historia, a sus condiciones de posibilidad, mostrando en ese movimiento que aquello de donde el conocimiento surge, habitualmente denominado *error*, no es más que un conjunto de datos que permanecen en la oscuridad. Por esto *Lichtung* conviene a la pretensión de pensar de otra manera la historia de la producción del saber, porque en tanto claro del bosque (o despejamiento) reúne en su seno tanto la claridad como la oscuridad, luz oscura[16] que metafóricamente permite pensar lo no-pensado por la metafísica de la luz.[17] La asimilación de *alétheia* a *Lichtung*, es decir de la verdad y el esclarecer, fuerza al pensamiento a vincular el conocer con su historia y con sus "bajos fondos", radicaliza una postura frente a concepciones caducas de la producción de la ciencia.

La idea de "apertura" es, pues, importante metodológicamente porque implica la superación del idealismo gnoseológico[18] en tanto que rechaza la idea del conocimiento "puro" desconectado de toda determinación y relación con realidades extracognitivas. El conjunto de estas tesis reduplican en el plano especulativo, y con ello confirman[19] mucho de lo que ya había establecido la escuela de la sospecha acerca de la historicidad, del descentramiento de la conciencia o del sujeto y los intereses del conocimiento. Desde muchos ámbitos del saber se ha mostrado y demostrado lo que sugiere en primera instancia la tesis de la apertura, a saber, la interrelación constituyente del ser humano con los aspectos diversos del mundo.

Al considerar y aceptar la "apertura" como un llamado metodológico nos colocamos en una tradición específica de investigación. Podría

[16] *Cf.* Leonardo Amoroso, "La 'Lichtung', de Heidegger, como locus a (non) lucendo", en Giani Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil*, p. 210.

[17] *Ibid.*, p. 206. En relación con la *Lichtung* Heidegger habla también de "paraje" en tanto una "permanente extensión, que recogiendo toda la realidad, se abre de tal manera que en ella lo abierto es mantenido (gehalten) y empujado (angehalten) a dejar que surja cada cosa en su propia quietud", cit. por L. Amoroso, *ibid.*, p. 206 de M. Heidegger en *Gelassenheit*.

[18] *Idem*.

[19] Siguiendo la tesis de Paul Laurent-Assoun, según la cual la filosofía repite y legitima en el plano especulativo el quehacer de las ciencias en el plano demostrativo.

decirse que la investigación tiende a distribuirse en dos grandes bloques, cada uno de los cuales responde a sus propias tradiciones. Una es la tradición que tiende a reproducir relaciones especulares, es decir, que busca en lo otro o en el objeto investigado solamente elementos que confirmen las propias hipótesis y los datos que muestren y demuestren que la razón está de nuestro lado. Es ésta una tradición que podría llamarse de confirmación. Esta tradición se aleja de lo diferente y huye de lo que no confirma la propia razón. La apertura, en cambio, se situaría en otra tradición que se podría llamar de incorporación que cuenta con el desarrollo de la sensibilidad hacia lo diferente, en la que se tiene la paciencia de dejar ser a lo diferente y a que éste vaya apareciendo. En esta tradición no se buscan sólo similitudes ni relaciones especulares con lo otro sino que se busca aprender a partir de voces diversas; se busca desarrollar "el hábito de prestar atención a mensajes y voces que se escuchan lejanamente".[20] Se trata de una tradición desde la que se desarrolla la fuerza para admitir nuestra incertidumbre, para admitir que no comprendemos completamente la experiencia a la que nos enfrentamos, que desarrolla la flexibilidad para no negar ni rechazar lo que no podemos traducir completamente.[21]

Se ha señalado que la "apertura" toma relevancia en las ciencias llamadas hermenéuticas en tanto que uno de los objetivos de la hermenéutica es ampliar los criterios de validez para la interpretación. Pero con la "apertura" no todo son bondades, antes bien, tal apertura presenta problemas cognitivos que plantearemos más adelante cuando tratemos la apertura lingüística en la hermenéutica gadameriana. Por ahora hablaremos de hermenéutica...

3. *Hermenéutica*

...que no es fácil. Casi podría decirse que hoy día está pasando con la hermenéutica lo que en alguna época pasó con la noción marxista de "dialéctica": era la palabra mágica que resolvía cualquier duda acerca de la naturaleza de algún proceso real o social. Se explicaba entonces que tal proceso era "dialéctico" y todos se quedaban satisfechos al mismo tiempo que estupefactos sin entender bien qué se quería

[20] Gemma Corradi Fiumara, *The other side of language*, p. 6.
[21] *Ibid.*, p. 42.

decir con eso. Con la hermenéutica pasa lo mismo. No se sabe bien qué es pero sí sabemos que tiene que ver con todo y que se dice que resuelve los grandes problemas que se han planteado acerca de la lectura, la interpretación, la emisión o recepción de mensajes, etcétera. Es un hecho también que cada autor o supuesto experto en hermenéutica tiene de ella su propia concepción. Para hablar sólo de los más destacados "hermeneutas" contemporáneos, Paul Ricoeur habla al menos de dos hermenéuticas: de la sospecha y de la de "recolección de sentido". Una es la que está a la base del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud y que a grandes rasgos consiste en la desmitificación de las ilusiones de la conciencia,[22] lo que en la práctica de la interpretación significa sospechar del significado atribuido a las palabras, y la otra es la hermenéutica de la "recolección del sentido" vista como "manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma* (manifestación)".[23] Habermas, por su parte, describe a las ciencias hermenéuticas como obligadas a dar cuenta de "cómo hay que pensar el proceso de formación en que lo espiritual se objetiva, y cómo, complementariamente, ha de pensarse el acto de comprensión por el que lo objetivado es retraducido a interioridad".[24] A su vez, Gianni Vattimo entiende la hermenéutica como un "momento de la historia del ser",[25] y Mauricio Ferraris, además de decir con ironía que "la hermenéutica es buena y sobre todo es un descubrimiento grande y muy moderno",[26] dice también que la hermenéutica, como puede ser obvio, tiene que ver con la interpretación y que "interpretación" se dice en varios sentidos; y menciona seis de ellos: manifestación de impresiones en el alma;[27] reducción de las diversas manifestaciones a los *sýmbola* universales para asegurar la comprensión; interpretación como reproducción o expresión mimética; como la explicitación de un sentido oscuro o no suficientemente determinado; interpretación como "comprensión" en el sentido de Schleirmacher-Dilthey-Gadamer y como desenmascaramiento,[28] etcétera. Con lo cual nos quedamos frente a la hermenéutica igual que antes: perplejas.

[22] *Cf.* Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 28.
[23] *Idem.*
[24] *Cf.* J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 174.
[25] *Cf.* Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 71.
[26] Mauricio Ferraris, *La hermenéutica*, p. 18.
[27] Según el *Perí hermenéias* de Aristóteles.
[28] Equivalente a la sospecha de P. Ricoeur.

Por ello, tenemos que aclarar que en este trabajo no pretendemos definir lo que es la hermenéutica en general sino ir haciendo precisiones que eventualmente pueden ser de alcance general pero que tienen el estricto sentido de aproximarnos a la hermenéutica gadameriana.

3.1 Desplazamientos significantes

Umberto Eco se refiere a dos tradiciones de interpretación, una la del *modus* y otra cuyo padre es Hermes. La tradición del *modus* es la tradición del límite y de la causalidad que permiten explicar el mundo. Explicarlo a partir de causas y a partir de límites que funcionen como fundamentos, como principios: el de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, por lo menos. Estos principios prevén, dice Eco, "si no el reconocimiento de un orden fijo del mundo, al menos un contrato social".[29] Pero

> [...] fascinada por el infinito, la civilización griega elabora, junto al concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes. Hermes es volátil, ambiguo, padre de todas las artes pero dios de los ladrones... En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en diferentes lugares en el mismo momento.[30]

La hermenéutica, entendida por lo general como teoría de la interpretación, tiene que ver con estas tradiciones, la del límite y la del desplazamiento continuo y lo interesante en cada hermenéutica es la manera como se posiciona en relación con estos dos polos.

¿Qué es lo que en la hermenéutica tiene tal movilidad? Lo que se desplaza como Hermes es el significado; Hermes, en la cultura, representa la posibilidad de remover el significado de los textos y de las palabras haciéndolos jugar entre sentido y significado, es decir, haciéndolos ubicarse también entre los polos de Hermes y del *modus*. Pero hay que aclarar que en hermenéutica se cierra la brecha entre sentido y significado; los *modus* significantes tienen también un sen-

[29] Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 49.
[30] *Cf. ibid.*, p. 51.

tido y los sentidos pueden a su vez transformarse en *modus* significantes. Esto ocurre según una línea que está claramente asentada en Heidegger pero que coincide con planteamientos de la lingüística francesa como en el caso de Benveniste, quien puede decir en forma contundente que "significar es tener un sentido, sin más".[31] Heidegger, a su manera, se refiere al sentido como la articulación del contexto de comprensión, es decir, como la proyección sobre lo comprendido de las nociones previas que se tienen sobre eso que se comprende. Dice así: "Sentido es el *sobre el fondo de que*, estructurado por el *tener*, el *ver* y el *concebir previos*, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo".[32] El sentido no sólo se refiere al contexto del enunciado sino también a la proyección del trasfondo de la comprensión y a la acción de la interpretación que se requiere para que "algo" sea "algo"; el "sentido" es "aquello en base a lo cual las entidades se determinan como entidades".[33] En la misma línea heideggeriana, Gadamer dice que "el carácter de acontecer forma parte del sentido mismo",[34] lo que significa que el sentido se constituye recogiendo el pasado de la tradición y actualizándose en una nueva significación que afecta nuestro presente.[35] Pero ambos, sentido y significado, con sus movimientos y desplazamientos, son puestos a jugar en la hermenéutica. Gadamer es bastante claro también acerca de esto. Como veremos, el vaivén entre cierre y apertura, entre significado y sentido, es planteado en muchos lugares pero en relación al lenguaje poético[36] Gadamer señala expresamente la importancia de su entramado. Por un lado dice que los elementos a partir de los cuales se construye el lenguaje y que se configuran en la poesía, son signos puros, que sólo en virtud de su significado (*Bedeutung*) pueden convertirse en elementos de la configuración poética. Pero eso significa que poseen su modo de ser más propio como un mentar (*meinen*). Conviene recordar esto especialmente en un tiempo en que aparece como una ley de formación del arte contemporáneo el desprenderse de toda experiencia del mundo objetualmente interpretada. Algo que el

[31] Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, p. 224.

[32] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 169-170.

[33] Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo*, p. 243.

[34] VM, 521.

[35] VMII, 141.

[36] Hay que recordar que para Gadamer el lenguaje poético es modelo del lenguaje sin más.

poeta no puede hacer. La palabra con que se pronuncia y con la que él configura no se desprenderá nunca totalmente de su significado. Una poesía no objetual sería un balbuceo.[37]

Sin significado no hay poesía, por polisémico que aquél sea; pero enseguida acota: "Naturalmente, eso no quiere decir que la obra de arte lingüística se quede en un mero mentar (*meinen*). Antes bien, entraña siempre una suerte de identidad de significado y sentido..."[38]

Quizá el punto de la cuestión está en esa "suerte" de identidad que quizá también en cada caso habría que precisar.

3.2 Interpretación, diálogo e historia

Si bien la hermenéutica tiene una historia larga como ciencia de la interpretación, su historia reciente tiene que ver precisamente con la conciencia de los contextos; comienza cuando los exégetas de las *Sagradas Escrituras* en el siglo XVIII plantean los problemas ya no según reglas preestablecidas sino contextuando históricamente los textos; entonces la hermenéutica pierde su sentido técnico como un instrumento de apoyo para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico. Surge así "el problema de la hermenéutica", de la conciencia de que las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto específico y que debe ser reconocido por un sujeto que pertenece a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto específico y debe trasladarlo a su propio sistema de valores y significados. Es decir, el problema de la hermenéutica es el problema de cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete.[39] De entrada el problema de la hermenéutica se relaciona con la historia. Lo que de hecho piensa la hermenéutica es cómo lograr la comprensión de un texto que tiene su propia historia en su propio contexto con un lector o intérprete que pertenece a otra historia y a otro contexto. Pero también de entrada el problema de la hermenéutica plantea el problema de la interpretación.

Si como se dijo, las expresiones humanas contienen un componente significativo que surgió en un contexto y en un tiempo específicos y debe ser reconocido por un lector o intérprete que pertenece

[37] *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 76.
[38] *Ibid.*, p. 77.
[39] *Cf.* Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics*, p. 1.

a otro tiempo, a otra historia y a otro contexto, esto implica que los hechos, que los fenómenos o expresiones humanas no están dados, es decir, su significado no es evidente, no se nos muestra ni se nos da en forma transparente a la comprensión. Hay algo del significado que está encubierto y, en ese sentido, hay que interpretar. Heidegger plantea esto en el §32 de *El ser y el tiempo*. Partiendo de que en el comprender el *Da-sein* proyecta su ser sobre posibilidades y de que la interpretación es el desarrollo de estas posibilidades, se avanza y se afirma que "la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender",[40] es decir, se distingue el conocer del interpretar, distinción que al menos en la explicación de Dreyfus se basa en que las ciencias despojan a los datos de su mundanidad, de la comprensión general de trasfondo de lo estudiado; es decir, los descontextualiza de lo que podría llamarse el "mundo de la vida".[41] Al desarrollar las posibilidades se comprende *expresamente* y este nuevo comprender que es la interpretación tiene la estructura del *algo como algo*, estructura que marca una distancia entre significado y cosa; no es evidentemente lo mismo ver "algo como algo" que ver simplemente "algo". Se puede decir que el "como" expresa la interpretación.[42] La distancia interpretativa del ver "algo como algo" disocia el significado de la cosa y sugiere la existencia de un proceso complejo de prácticas sociales para que a algo se le dé el nombre de ese "algo".

La hermenéutica contemporánea se desarrolla en la década de los sesentas encabezándola Jürgen Habermas, Paul Ricoeur y H.-G. Gadamer. Gadamer y Ricoeur siguen el pensamiento heideggeriano y Habermas, a su vez, recupera sobre todo el pensamiento gadameriano. Pero la hermenéutica se ha extendido en forma tan amplia que se llega a decir que es la nueva koiné[43] de la filosofía. Lo que esto significa es que la lengua común de la filosofía y de la cultura es la hermenéutica, es decir, que así como en décadas anteriores muchas discu-

[40] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 166.

[41] *Cf.* H. L. Dreyfuss, *op. cit.*, p. 226. La mundanidad tiene que ver con el contexto, con el hecho de que "nada nos resulta inteligible a menos que primero se manifieste como ya integrado a nuestro mundo, encontrando cabida en nuestras prácticas de encaramiento", *ibid.*, p. 128.

[42] Dice Heidegger: "El 'como' constituye la estructura del 'estado de expreso' de algo comprendido; constituye la interpretación".

[43] Del griego κοινή "común a varios", en G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 55.

siones filosóficas, históricas o de crítica literaria tenían que rendirle cuentas al marxismo o al estructuralismo, ahora esas cuentas se rinden a la hermenéutica en la medida en que en esos saberes se busca establecer un nuevo vínculo: el vínculo entre los significados y sus contextos y el desplazamiento de los mismos hacia una comprensión presente.

Vattimo se pregunta por las razones por las que la hermenéutica ha venido a cumplir este papel de koiné cultural. Una de sus respuestas es que "la hermenéutica es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista".[44] El estructuralismo imponía en todos los campos de las ciencias humanas esquemas rígidos que tendían a privilegiar la forma y principios de orden a toda consideración de contenido; es decir, consideraba los contenidos como inesenciales puesto que eran considerados en su abstracta neutralidad y, al mismo tiempo, excluía al sujeto del método estructural. Pero el estructuralismo cumplía una función importante que es completada por la hermenéutica. Era, hasta cierto punto, una teoría de la descolonización en el sentido siguiente. Si por definición el estructuralismo era la teoría según la cual las estructuras estaban definidas por la interrelación de sus elementos, sin centro y sin jerarquías, esto, aplicado a las relaciones entre países y culturas, permitía pensar la anulación de todo centro imperialista o colonial. El estructuralismo promovía, así, el esfuerzo por dar la palabra a otras culturas. Y la hermenéutica responde precisamente a esto. Lo que el estructuralismo planteaba en términos abstractos de estructura sin centro, la hermenéutica lo plantea en términos de instaurar los diálogos reales entre las culturas.

Y así, aparece un personaje central de la hermenéutica que es el *diálogo*, que no podemos dejar de mencionar en esta presentación general de la hermenéutica aunque le dedicaremos un capítulo posterior en relación específica con la hermenéutica de Gadamer. Dijimos antes que el problema de la hermenéutica es el problema de cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete. Pues bien, esto plantea varias cuestiones, entre ellas, la cuestión del diálogo y la cuestión de la historia, es decir, lo que se plantea es cómo puede tener lugar un diálogo entre texto e intérprete cuando este diálogo está mediado por la historia.

[44] *Ibid.,* pp. 57-58.

Vimos que según el análisis de Vattimo de la hermenéutica en relación con otros saberes y otras tradiciones, aquélla intenta concretar lo que el estructuralismo solamente apuntó planteándose así un discurso que pone a dialogar no solamente a los lectores con sus textos sino también a culturas diversas entre sí. Pero si bien es cierto que el estructuralismo juega un papel central en la apertura hacia el diálogo hermenéutico hay que reconocer otros planteamientos que cumplen esta misma función de redireccionar. ¿Qué tesis, qué teorías remueven hacia el diálogo? No puedo referirme a todos los antecedentes que pueden ir de Platón a Husserl pero sí quiero mencionar la importancia de Heidegger en esta cuestión.

Hay tradiciones no propiamente dialógicas que abren la puerta a la concepción dialógica. Una de ellas estaba ya planteada desde la escuela de la sospecha, como se vio en el Prefacio de este volumen. Ya Marx, Nietzsche y Freud nos habían dicho que estamos constituidos desde el exterior, que la alteridad, lo otro, está en nosotros y nos constituye. Marx nos había hablado de cómo la ideología dominante condiciona y determina nuestras creencias; Freud nos había dicho que la cultura dominante existe en nosotros bajo la forma de la represión de los deseos; Nietzsche nos había dicho que la casta sacerdotal domina nuestra moral. Así pues, el ser humano tiene huéspedes estructurales que lo constituyen y la manera de remover en estos casos las ilusiones de la conciencia no es otra que la interpretación o el diálogo con los textos que ocultan otra realidad.

Pero la radicalidad de la tesis heideggeriana de la concepción del *Da-sein* como ser-en-el-mundo anticipa más de cerca el planteamiento dialógico. Así como desde la perspectiva de la escuela de la sospecha la alteridad de otras instancias nos revela una nueva verdad removiendo engaños y autoengaños, el ser-en-el-mundo pone al *Da-sein* en relación pre-dialógica con los entes. La preposición "en" no es utilizada en sentido espacial sino en sentido existencial. Es decir, expresa involucramiento. El *Da-sein* está "en" el mundo de manera diferente a como cualquier objeto está "en" otro lugar. El sentido de "en" es más bien el de "residir", "habitar" o "morar". El ser humano es ser-en-el-mundo en el sentido que habita en el mundo como en su morada, como en su hogar, como en algo familiar a lo que pertenece y con lo que se identifica. El mundo en el que existe el ser humano deja, entonces, de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros.[45]

[45] *Cf.* H. L. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 45 y 51.

Podría decirse que la escuela de la sospecha descentra a la conciencia haciendo jugar como determinantes otras instancias; Heidegger recentra en el mundo, haciendo jugar al mundo y sus posibilidades en el devenir de la existencia; la hermenéutica intenta establecer diálogos con las instancias develadas por la sospecha y en el mundo recentrado por Heidegger. Ésta es la base de la disolución de la relación epistemológica Sujeto-Objeto que ha sido sustituida por la de Sujeto-Sujeto. El mundo en el que existimos no es un objeto sino también un sujeto con el que nos identificamos, y por modificarse la sustancia misma del mundo es por lo que podemos dialogar con él. Éstos son dos momentos preparatorios para pensar la dialogicidad. Lo que la hermenéutica hace es reforzar la tesis de que los propios contextos nunca son cerrados y que con eso otro que nos constituye y con ese mundo en el que habitamos podemos entrar en diálogo, es decir, podemos tener una relación de mutuo aprendizaje y mutua transformación.

Pero hay un momento heideggeriano posterior preparatorio para el diálogo que se concentra en la cita del poema de Hölderlin "Reconciliador en que tú nunca has creído...":[46]

> El hombre ha experimentado mucho,
> Nombrado a muchos celestes,
> desde que somos un diálogo
> y podemos oír unos de otros.

Lo que Heidegger enfatiza es la frase "desde que somos un diálogo..." Nosotros los humanos somos un diálogo. Frase que resume la antropología del giro lingüístico. Pero ¿qué es un diálogo? Heidegger sólo dice: es hablar unos con otros de algo. Pero Hölderlin, continúa Heidegger, relaciona el diálogo con el oír. El oír antecede al hablar. El que habla es que ya ha escuchado, dice Gadamer. ¿Qué es lo que oímos? "Podemos oír unos de otros": oímos el lenguaje en su originaria condición poética porque escuchar no es atender lo explícito sino situar la palabra donde resuena, es decir, en lo no-dicho.[47] Oímos las posibilidades de sentido del lenguaje en una unidad de llamado y respuesta en la que respondemos al llamado histórico del

[46] IV, 162 y 339 s. (cit. por Heidegger), en "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, p. 133.

[47] *Cf.* G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, pp. 120-122.

pasado condensado en la palabra.[48] Por eso "el diálogo, que somos nosotros mismos, consiste en el nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra",[49] porque los dioses aparentemente no son otra cosa que el misterio de lo no-dicho, de la infinitud de posibilidades de significación, esto es, de sentido.

Tal vez por estas enseñanzas Gadamer pudo referirse con naturalidad al "diálogo que nosotros mismos somos" como punto de partida de su reflexión sobre el lenguaje, como veremos abajo. La tesis hermenéutica será, entonces, que al relacionarnos de manera interpretativa con el mundo no hacemos una descripción como observadores neutrales sino entramos en una relación dialógica en la cual nosotros hablamos al mundo al identificarnos con él y el mundo, como interlocutor nuestro, nos habla y nos dice algo acerca de nosotros mismos. Todo esto que se dice simplemente y que puede sonar muy bien es de gran complejidad, la cual no quedará más que medianamente despejada cuando trabajemos la noción gadameriana del lenguaje en el siguiente capítulo.

Pero hay otro elemento que refuerza la idea hermenéutica del diálogo que es el de la historia. Tampoco en este caso se trata de señalar los antecedentes a la cuestión que están en toda la historia de la filosofía. Se trata solamente de presentar aquí ciertas modalidades de la reflexión que la hermenéutica hace sobre la historia en articulación con otras reflexiones cercanas a ella, como las de Vico y Dilthey.

En oposición al método cartesiano para obtener la verdad científica Vico propuso la primacía epistemológica de la historia en tanto que ésta ha sido hecha por el ser humano. Lo que Vico planteaba es que el conocimiento de la historia es un conocimiento más cierto, que se puede conocer mejor porque lo hemos hecho nosotros mismos.

> Pero en esta densa noche tenebrosa por la que está cubierta nuestra lejanísima antigüedad, aparece una luz eterna que no se oculta, una verdad que no se puede poner en modo alguno en duda: este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente. Debe causar asombro a todo el que reflexione sobre esto el que todos los filósofos intentaron alcanzar la ciencia del mundo natural, ciencia que sólo puede tener Dios que lo hizo; y que descui-

[48] *Ibid.*, p. 116.
[49] "Hölderlin y...", *loc. cit.*, p. 136.

daron pensar sobre el mundo de las naciones, o sea el mundo civil, del cual, por haber sido hecho por los hombres, los hombres podían tener ciencia.[50]

Este argumento será retomado por Dilthey, quien dirá que "la primera condición de la posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace". Según esto lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto. Pero la hermenéutica se pregunta ¿por qué esta tesis de Vico representa un alivio epistemológico? El hecho de que nosotros mismos seamos históricos ¿no representa un nuevo problema? Si la conciencia investigadora es también histórica, ¿no se convierte en una barrera infranqueable para acceder al saber histórico?[51] Para la hermenéutica el problema del conocimiento histórico no radica en que los humanos hacemos la historia sino radica en que somos historia. Tanto Vico como Dilthey resolvieron el problema del conocimiento histórico mediante instrumentos psicológicos. Vico consideraba que podíamos conocer el pasado mediante la empatía que nos permitía reconstruir las intenciones y propósitos de los seres humanos que hicieron la historia; para este autor de lo que se trata es de "ponernos en la situación de los antiguos". Decía Vico: si el mundo fue hecho por los hombres, si la naturaleza humana es en lo más profundo la misma, entonces los principios de los antiguos pueden ser hallados en la naturaleza de nuestra mente. El conocimiento histórico era, pues, una cuestión de proyección empática. Dilthey, por su parte, propuso también una solución psicológica al problema del conocimiento histórico. Propuso la reconstrucción de las biografías personales a partir de las vivencias. En ambos casos se convierte a la ciencia de la historia en una psicología.

Lo que la hermenéutica propone, en cambio, no es pensar en términos psicológicos sino en términos en sí mismos históricos, y para la hermenéutica "ser históricos" no significa tener una cronología; tampoco significa participar de los mismos rasgos humanos de los personajes del pasado. Para la hermenéutica "ser históricos" es quedar marcados de manera indeleble por los efectos de la cultura y la tradición aun cuando no nos percatemos de ello. Para la hermenéuti-

[50] G. Vico, *Ciencia nueva*, § 331, pp. 177-178.
[51] *Cf.* VM, 291.

ca "ser históricos" es la conformación de nuestras conciencias por los efectos del tiempo y de la historia y, en esa medida, la conciencia hermenéutica, la conciencia de la historicidad, significa aceptar que la historia produce efectos sobre la comprensión histórica misma, independientemente de nuestra conciencia y que estos efectos nos sitúan de manera definitiva en nuestro presente y nos constituyen tan marcadamente que es imposible pensar el pasado desde la perspectiva del pasado mismo. Para la hermenéutica "ser históricos" quiere decir que el pasado sólo podemos pensarlo desde el presente y que entre pasado y presente hay necesariamente un puente que nos impide que pasado y presente existan cada uno por separado. En suma, para la hermenéutica "*pensar históricamente* quiere decir en realidad ***realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado*** cuando intentamos pensar en ellos".[52]

Conocer la historia no es, pues, ni empatía entre dos individualidades, ni la supresión del presente para salir al encuentro del pasado ni, a la inversa, la supresión del pasado para someterlo bajo los propios patrones; por el contrario, conocer la historia es entrar en diálogo con el pasado, más específicamente con la tradición;[53] es la puesta en articulación de dos horizontes. La hermenéutica piensa, pues, en términos de "horizontes". El concepto de horizonte expresa el panorama más amplio que debe alcanzar el que comprende.[54] No podemos ni debemos apartar la mirada de nosotros mismos, de nuestro presente, porque al hacerlo se cancela el horizonte histórico: "Una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones".[55]

Lo que esto significa es que no podemos, como querían Vico y Dilthey, reproducir las condiciones y las mentalidades antiguas. Entonces, lo que significa "ser históricos" es no caer en la ingenuidad de la fe metodológica de que es posible la transparencia del pasado si seguimos un método para reconstruirlo. Por eso, tener conciencia hermenéutica es tener conciencia de que "en toda comprensión opera siempre un momento irrecuperable que es punto de partida de todo

[52] VM, 476-477.

[53] Más adelante veremos cómo tiene lugar este diálogo.

[54] Analizaremos con detenimiento la noción de "horizonte" cuando analicemos la propuesta gadameriana de la "fusión de horizontes".

[55] VM, 376.

camino posterior".[56] Lo originario es, pues, irrecuperable. No podemos pretender reproducir las ideas y la mentalidad de los autores de los textos o de los actores en la historia. Nuestra comprensión del pasado está tamizada necesariamente por la historicidad en la que el lector o intérprete está sumergido. Creer lo contrario, creer que podemos acercarnos al pasado en toda su pureza original y originaria no solamente es tener una actitud ingenua sino que representa una ingenuidad que produce la deformación del conocimiento.[57]

La apertura, el diálogo y la historia que juegan en la hermenéutica recortan un tipo de saber que se distingue por su contextualidad, que a su vez está pensada en términos lingüísticos. Hemos hablado de dos personajes centrales de la hermenéutica: el diálogo entre texto e intérprete y la historia, que media entre ellos. Pero hay otro personaje que ocupa un lugar tan relevante como esos dos que es el lenguaje.

La comprensión hermenéutica puede dialogar contando con que su propio contexto de habla y el de su interlocutor (un texto, una cultura o la tradición) son contextos abiertos sin lo cual la comprensión del otro sería imposible. La apertura de los contextos encuentra su base en la apertura misma del lenguaje. ¿Qué tipo de apertura es ésta? ¿Cómo es posible fijar la comprensión de algo si la significación queda siempre abierta? ¿Cuándo se cierra el contexto para fijar un significado? ¿Cuándo se abre un contexto para aceptar una nueva existencia? Algo de esto veremos en los siguientes capítulos desde las propuestas hermenéuticas de Gadamer. Pero antes haremos una breve presentación del autor de *Verdad y método*.

3.3 Gadamer

La propuesta de Gadamer resuena en muchos espacios de la filosofía contemporánea. Junto con Paul Ricoeur y Habermas, como se dijo antes, abanderó la reivindicación contemporánea de la hermenéutica con éxitos definitivos; su filosofía recupera momentos clave de la tradición filosófica para proponer una teoría sumamente compleja de la interpretación de textos, teoría que ha convertido a la hermenéutica en un supuesto obligado para todo analista o crítico social y literario en la medida en que toma sistemáticamente en cuenta la inmersión del sujeto y el objeto en sus contextos respectivos y extrae de

[56] José Francisco Zúñiga, *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, p. 149.

[57] VM, 371.

éstos sus aplicaciones para el significado de la compresión (*Verstehen*).[58] Por otro lado, su participación en el debate con Habermas ha ofrecido puntos importantes de apoyo para continuar y enriquecer la discusión entre universalismo y contextualismo y ha hecho también que la tradición crítica de la filosofía y las ciencias sociales se interese en sus trabajos.

Son muchos los aspectos destacables del pensamiento gadameriano, a algunos de los cuales nos acercaremos en este trabajo. En términos generales hay que señalar su relación con la historia de la filosofía, su propuesta dialógica, la dimensión práctica de su pensamiento, su crítica a los métodos de las ciencias, su concepción de la verdad, una nueva dimensión de lo subjetivo y su peculiar relación con Heidegger.

Es frecuente que la filosofía impulsada por el pensamiento heideggeriano tenga una mala relación con la historia de la filosofía, es decir, una relación eminentemente crítica y considerada por lo general bajo el rubro de "metafísica" o "filosofía de la conciencia". Sorprende que la reflexión gadameriana, que sigue el ímpetu del pensamiento heideggeriano, busque de manera central la apropiación de la tradición de la filosofía occidental estableciendo con ella un diálogo permanente.

Gadamer va delineando su pensamiento mediante comentarios de otros autores, estableciendo con ellos un diálogo creativo. Recurre a Heidegger para demarcarse de Hegel, a Sócrates y a Aristóteles para demarcarse de Heidegger, aunque en muchos sentidos puede decirse que Gadamer continúa y reorienta la dialéctica hegeliana hacia el "diálogo vivo" así como el proyecto heidegeriano de superación de la metafísica hacia un lenguaje que se habla específicamente con otros y para otros.[59]

Separándose de Heidegger y continuando el diálogo con la historia de la filosofía, Gadamer comienza su gran obra (*Verdad y método*) con una discusión sobre el significado de la tradición humanista. Presta atención al gran tema humanista de la *Bildung* (formación), al *sensus communis* (presente sobre todo en Vico), al juicio, al tacto, etcétera, y propone que la reflexión hermenéutica esté guiada más por estos principios que por principios de la razón pura.

[58] J. Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", en *New German Critique*, núm. 18, p. 51.

[59] *Cf.* James Risser, "The Voices of the Other in Gadamer's Hermeneutics", en L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, p. 389.

Otras formas del diálogo filosófico practicadas por Gadamer son las que establece no sólo con la filosofía norteamericana, sino también con representantes de varias posturas o corrientes filosóficas. Es ejemplar el diálogo entre él y Habermas en el que se ponen en juego principios básicos de la teoría crítica y la hermenéutica, así como de posturas universalistas y contextualistas. También con Derrida llevó a cabo un interesante encuentro (desencuentro dirían algunos) a partir del cual pudieron detectarse posturas irreconciliables y salieron a luz interesantes contraargumentos. Aspectos de este "encuentro" revisaremos para apuntalar algunas propuestas gadamerianas. Dialoga también, por otra parte, con Apel, con Davidson, con fenomenólogos, pragmatistas y foucaultianos, quienes, aun discrepando, se empeñan en encontrar puntos en común entre ellos y el pensamiento gadameriano.

Pero así como el diálogo está presente en acto en el intercambio de Gadamer con la tradición y la actualidad filosóficas, también está presente como una tematización central de su pensamiento. Podría decirse que la concepción dialógica cubre toda la reflexión gadameriana. La filosofía es esencialmente un diálogo, un mutuo intento de llegar a entenderse, y la comprensión hermenéutica debe comprenderse como un movimiento dialógico. Pero no solamente esto. Se puede decir que Gadamer elabora una propuesta de racionalidad dialógica detectando estrategias que suelen impedir su ejercicio. Todo esto, como veíamos, enmarcado en una problematización del lenguaje que ilumina y articula todos los asuntos tratados. Como vimos, el lenguaje es la sustancia de la hermenéutica; su materia es la lingüisticidad y muchos de los problemas y los retos que se le presentan a la hermenéutica provienen de su naturaleza lingüística pero, por otro lado, el diálogo es la esencia del lenguaje mediante el cual emerge su carácter histórico, finito y especulativo activando la dinámica de la trascendencia finita, del poder crear relación.

Con el diálogo y la lingüisticidad como armas filosóficas Gadamer hace dos apuestas: que vale la pena para la teoría y para la práctica ser conscientes de nuestra situacionalidad y que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, sí es posible tener acceso a la voz de los otros. Lingüisticidad, la voz de los otros y el diálogo; sobre esto hablaremos en los próximos capítulos.

Capítulo II
Diálogo

> Hay que buscar comprender al otro, lo cual significa que hay que considerar de antemano que uno mismo puede no tener razón.
>
> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*

En el capítulo anterior hablamos del diálogo de varias maneras. Nos detuvimos en dos momentos preparatorios para que en la filosofía se pudiera pensar la dialogicidad y vimos también que lo que la hermenéutica hace es reforzar la tesis de los contextos abiertos y poner a dialogar a las distintas instancias previamente detectadas por las ciencias sociales. Veíamos que al relacionarnos de manera interpretativa con el mundo entramos en una relación dialógica en la cual nosotros hablamos al mundo al identificarnos con él, y el mundo, como interlocutor nuestro, nos habla y nos dice algo acerca de nosotros mismos. Por otra parte, destacamos la relevancia del pensamiento heideggeriano para pensar la dialogicidad; destacamos también que la comprensión hermenéutica debe comprenderse como un movimiento dialógico y señalamos la importancia del diálogo en el pensamiento gadameriano. Asimismo, en la presentación de Gadamer señalamos que este autor elabora una propuesta de racionalidad dialógica detectando estrategias que suelen impedir su ejercicio. Pero ¿en qué consiste ésta? ¿Qué es realmente el diálogo? Hasta ahora hemos dado por supuesto algo que es problemático en sí mismo: que hay diálogo, que el diálogo es posible. ¿Y es así realmente? ¿Hay realmente diálogo? Porque es un hecho que suele sospecharse de los diálogos, no sólo de los diálogos políticos lo que sería comprensible, sino también de los diálogos cotidianos. Acostumbramos dudar si realmente nos comunicamos cuando hablamos, si cuando decimos que comprendimos algo, realmente algo comprendimos.

En relación con la viabilidad o inviabilidad del diálogo hay posiciones extremas. Desde la creencia de que la vida verdadera es el

encuentro dialógico, completo y armonioso entre el yo y el tú, hasta la creencia en el diálogo imposible planteado por alguna lectura de la nietzscheana voluntad de poder o por las relaciones de poder siempre presentes en los diálogos fácticos. Según éstas, lo que hay, y lo único que puede haber en un encuentro entre yo y tú, no es más que apropiación o dominio del otro en el que pierde todo lugar el diálogo, entendido comúnmente como plática en la que dos o más se entienden. Son dos posturas extremas: la de la ilusión de la comprensión cabal de nuestro interlocutor y la del escepticismo de que alguna vez realmente nos entendemos. Ambas posturas no solamente son revisables sino también son refutadas en nuestras más inmediatas reflexiones de la práctica cotidiana. Hoy es ya una creencia compartida la de que no hay diálogo transparente alguno,[1] pero al mismo tiempo sabemos, o al menos confiamos, que algo del otro captamos cuando lo escuchamos. Por un lado, sabemos que la comprensión completa no existe, pero sabemos también por otro lado que si suprimimos el diálogo nos queda sólo la teología.[2] ¿Cómo ubicarse ante ambos extremos? ¿Hay alguna postura intermedia que nos aleje de la ingenuidad de la transparencia y de la radical inaccesibilidad del discurso del/a otro/a? ¿Es realmente posible el diálogo, o estamos inevitablemente condenados a permanecer en el monólogo? ¿Cómo reaccionar ante la perplejidad que despierta el hecho de que podamos afirmar con la misma fuerza que "siempre estamos en diálogo" así como que "sólo podemos estar en monólogo"?

Esta averiguación sobre el diálogo prefiere comenzar por la etimología que en este caso es muy elocuente. El prefijo diá- (διά-) en griego es un prefijo procesual y relacional, se refiere a una acción que se piensa no como un hecho terminado sino como un hecho en devenir, como un proceso; y por otra parte se refiere a una acción que se realiza siempre como intermediación, como estableciendo un vínculo —positivo o negativo— entre dos o más elementos. Si por otro lado se toma en cuenta que *lógos* (λόγος) suele significar "saber", el diálogo (διάλογος, que significa conversación), puede comprenderse como el acceso al saber mediante un proceso que se lleva a cabo entre partes, entre dos o más interlocutores. Tomando en cuenta la historia del diálogo filosófico, veremos también que éste se articu-

[1] Marcelo Dascal, en "Introducción" a M. Dascal, ed., *Dialogue: an interdisciplinary Approach*, p. 3.

[2] Expresión feliz de Francisco Álvarez, UNED, Madrid.

la indisolublemente con la dialéctica. *Dialektikós* (διαλεκτικός) es lo concerniente a la discusión y *dialektiké* (διαλεκτική) es el arte de discutir. Pero también "dialéctica" tiene que ver con *lektós* (λεκτός = lo dicho), que a su vez tiene que ver con *légo* (λέγω) que es reunir, juntar.[3] Lo que quiero subrayar con estas enfadosas raíces es que en la etimología de "diálogo" y "dialéctica" lo que se destaca no es el sentido en el que suele utilizarse la palabra "discusión", como una conversación en la que se ponen en juego fuerzas que tratan de imponerse sobre los demás, sino por el contrario, se destaca la acción conjunta, la unión de fuerzas para arribar a un saber.

Rastreando su prosapia se llega al lugar obvio que son los *Diálogos* de Platón, de los que se dice forman una de las obras filosóficas más vivas debido precisamente a su presentación dialógica. Son textos que remedan las conversaciones de la vida cotidiana proyectando un interlocutor "vivo"; son obras que pertenecen a la vida real; los problemas que ahí se plantean van surgiendo en el desarrollo mismo de la conversación; los interlocutores son auténticos personajes, de carne y hueso, que se emocionan, se asombran, entienden, dejan de entender, dudan y afirman. Aparece en ellas, por otra parte, un personaje filosófico que hoy ocupa un lugar central en la filosofía y en la cultura, a saber, el personaje del otro, o de la alteridad. El discurso de Platón en los *Diálogos* está siempre dirigido al otro, resuena "no en el inmenso espacio perdido de una historia expectante, sino en la cerrada familiaridad de un espacio teórico compartido y asimilado por todos sus moradores".[4]

Así que en tanto que el diálogo está articulado con la dialéctica y ésta con la reunión, con la suma —y no con la resta— de fuerzas, la dialogicidad se inscribe en la perspectiva de la cuestión de la alteridad, del encuentro con lo otro, con lo diferente de mí, de mi propio yo o de mi propia palabra. Hay maneras distintas de tomar en cuenta la alteridad. Se me ocurren ahora al menos tres. Una es el otro abyecto, el otro al que tomo en cuenta para rechazarlo, para excluirlo y, de ser posible, para borrarlo. En última instancia éste es un no tomar en cuenta al otro. Otra forma de la alteridad es la que tiene que ver con el mundo del psicoanálisis en el que el Otro es el lugar desde el

[3] Ésta es la primera acepción relevante del verbo desde la perspectiva gadameriana, pero no olvidemos que la más reconocida y usual es la de "hablar".

[4] Esta cita así como varias ideas de este párrafo están tomadas del hermoso trabajo de Emilio Lledó, *La memoria del Logos*.

que se constituye el sujeto. La tercera es la que pertenece al universo hermenéutico que plantea lo contrario de la primera forma: incluye al otro en lugar de excluirlo. Encontrar relaciones entre estas formas de la alteridad puede arrojar ideas importantes. Yo me referiré a la tercera.

Tomar en cuenta la alteridad en el diálogo, es decir, tomar en cuenta la otra voz que me habla diferente de mi propia voz, supone algunas virtudes. El que toma en cuenta la alteridad debe estar dispuesto a escuchar, pero a escuchar en un sentido fuerte que significa estar dispuesto a dejarse transformar por las implicaciones prácticas de lo que el otro dice. Estas tesis, que pertenecen al campo hermenéutico, conciben al diálogo auténtico dando todo su peso al tú, exigiendo dejar valer los puntos de vista del otro recogiendo el derecho objetivo que tiene de expresar su opinión. Por otra parte, saber escuchar es posible si se sabe preguntar adecuadamente. Preguntar quiere decir *abrir*, dejar "un abierto" sin respuesta predeterminada lo cual supone humildad intelectual. Sólo preguntamos cuando somos conscientes de que no sabemos.[5] También en relación con esto los *Diálogos* de Platón pueden verse como un buen modelo. Sócrates y su saber que nada sabe serían un ejemplo del sabio preguntar. Es más difícil preguntar que responder porque es más difícil reconocer que hay algo que no se sabe.

Así, en el diálogo se deben reunir el habla y la escucha. ¿Cómo articularlos? ¿Cómo combinarlos? ¿Hay algún código de la buena conversación? ¿Qué esperamos del otro o la otra cuando hablamos con él o con ella? Desde luego esperamos que entre nosotros como hablantes y nuestro interlocutor se hablará con verdad, veracidad y rectitud y al mismo tiempo que cada interlocutor se asegure de ser entendido.[6] ¿Cómo conseguir esto? Sería demasiado hablar de reglas del buen conversar pero algunas ideas-guía se han sugerido. En primer lugar se sugiere que se siga en la conversación la estructura de pregunta/respuesta, que no se interrumpa el discurso del otro para hablar al mismo tiempo que él; que no se ejerza la ventaja ni la represión sobre el interlocutor: no aplastarlo con argumentos, sino escucharlo y sopesar sus opiniones aunque sean contrarias a las nuestras. El auténtico diálogo es fiel a los principios de la dialéctica que exi-

[5] De esto hablaremos más adelante en el parágrafo 4.

[6] Éstas son las propuestas para el diálogo racional hechas por Habermas.

gen, como veíamos en la etimología, unir fuerzas y reforzar la opinión del otro.

Pero veamos más de cerca estas exigencias.

1. *Diálogo "vivo" y principio de equidad*

En varios lugares Gadamer se refiere al diálogo como el fenómeno originario del lenguaje, y en otras ocasiones se refiere al "diálogo vivo" como modelo de todo diálogo hermenéutico. Es tan central el "diálogo vivo" en el pensamiento gadameriano que se ha sugerido que es el eje de su hermenéutica,[7] pero más allá de esto, y éste es el punto que nos interesa mostrar, detrás del "diálogo vivo" está la génesis de la estructura filosófica que catapulta a esta hermenéutica hacia la ética y la política. Lo que en un principio hace el papel de principio de equidad para equiparar al diálogo oral con el escrito, se convierte después en *condición de alteridad* para todo diálogo. Veamos.

Indagaremos el sentido del "diálogo vivo" mediante dos aproximaciones. En ambas el diálogo vivo es contrastado con la escritura y aunque aparentemente se privilegia la oralidad frente a lo escrito, al final ambas son equiparadas. Asimismo, ambas aproximaciones al "diálogo vivo" las analizaremos a partir de las críticas de Derrida a Gadamer.

Si hay algo que define a la hermenéutica gadameriana es su concepción dialógica de la relación entre intérprete y texto. En *Verdad y método* Gadamer afirma: "Cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto esto es más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario". Decir que el intérprete entra en diálogo con el texto no es para Gadamer una simple expresión metafórica sino "recuerdo de lo originario", y es así porque al interpretar se recupera el "presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder".[8] El diálogo vivo es, así, el modelo hermenéutico de interpretación porque ésta busca reproducir la dinámica de pregunta y respuesta propia de los diálogos orales. Pero si esto es así, entonces Gadamer estaría convirtien-

[7] *Cf.* Francis J. Ambrosio en su artículo "The figure of Socrates in Gadamer's philosophical hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV.

[8] VM, 446.

do el diálogo oral en modelo de "lectura", lo que puede ser y ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, especialmente desde la perspectiva derridiana y su crítica a la metafísica de la presencia. La crítica de Derrida a la metafísica de la presencia es, igual que la de Heidegger, una de las formas más certeras y más eficaces de la crítica al sujeto de la modernidad cuya conciencia es transparente para consigo misma. Privilegiar la oralidad sobre la escritura sería desde esta postura caer en el mito de la "persona" de carne y hueso que debe estar presente frente a mí para captarla, percibirla y conocerla correctamente. En lo que queda de este capítulo intentaremos mostrar que el "diálogo vivo" no tiene nada que ver con esta forma de la "presencia".

Las observaciones críticas de Derrida a los trabajos de Gadamer que nos servirán de apoyo para el planteamiento del problema fueron planteadas en el conocido encuentro de ambos filósofos en el Instituto Goethe de París en 1981.[9] La base polémica de este encuentro fue la participación de Gadamer que se recoge en el artículo "Texto e interpretación".[10] En este texto Gadamer expone primero algunos datos generales de la historia de la hermenéutica. Después se refiere a su propia propuesta teórica de "hermenéutica filosófica" acerca de la cual comenta lo que se sabe, que encuentra su apoyo en las nociones heideggerianas de comprensión y finitud. Sostiene también que detecta en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje aceptando al mismo tiempo la crítica a la subjetividad hecha por Heidegger. Esta manera de pensar el diálogo representa para Gadamer la posibilidad de la salida de la metafísica pues considera, como veremos después, que el lenguaje de la metafísica no resiste el proceso dialógico. Con este movimiento dialógico, sostiene, se reorienta la dialéctica teleológica e idealista hacia otra dialéctica del tipo socrático-platónico en la que el *télos* está ausente puesto que toda pregunta, como veremos, relanza un nuevo preguntar. Con esta reorientación Gadamer pretende establecer "el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido".[11]

[9] Para muchos éste fue más bien un "desencuentro" por diferentes razones, entre ellas, porque se considera que ambos tipos de discurso son "inconmensurables", o bien porque se supone que Derrida fue consecuente y rechazó en la práctica lo que cuestionaba en la teoría: la "buena voluntad" para entenderse con Gadamer. Lo cierto es que, encuentro o desencuentro, ha dejado hasta la fecha muchos puntos de reflexión y polémica. *Cf.* al respecto el texto mencionado de Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*.

[10] En VMII.

[11] *Ibid.*, p. 322.

Después Gadamer se refiere a su encuentro con el "escenario francés", que es la parte que nos interesa, y a su discrepancia respecto de las valoraciones diferentes de Nietzsche y Heidegger en relación con la metafísica. En este contexto Gadamer se pregunta si al fin y al cabo la supuesta lingüisticidad de la experiencia opera realmente como una barrera o como un puente, a lo que responde negando ambas opciones[12] e indicando que esta tensión se resuelve en primera instancia en el "texto", pero en definitiva se resuelve en la "interpretación" que de una manera u otra subordina al mismo "texto". Esta afirmación no impide que inmediatamente Gadamer inicie un largo estudio sobre el texto en el que hace afirmaciones que han dado lugar a los cuestionamientos y polémicas a los que nos hemos referido.

Después de situar al texto en articulación con la interpretación, a ésta le delimita su objetivo que es el de llegar a un acuerdo en el que participan interlocutores que "desean sinceramente entenderse" puesto que "siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad".[13] Esto tiene lugar en el marco del "diálogo vivo" socrático-platónico que busca el acuerdo mediante la afirmación y la réplica tomando en cuenta al otro.[14]

Desarrolla después una distinción entre tipos de texto. Por un lado está el texto literario, paradigma de la textualidad. Los textos literarios son textos en el sentido original y auténtico. Pero están también los que Gadamer llama "contratextos" que "oponen resistencia a su textualización". De éstos destaca tres formas. Una son los *antitextos* en los que domina la situación dialogal como es el caso del chiste y la ironía; otra son los *pseudotextos* que son los materiales de relleno del discurso que constituyen el componente lingüístico vacío de significado. La tercera forma de contratexto son los *pre-textos* que son "todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado".[15] Estas expresiones son las que actúan a espaldas del sujeto mediante acciones inconscientes; corresponden, recuerda Gadamer, a lo que Habermas denominó el resultado de la comunicación sistemáticamente distorsionada y

[12] A lo que nos referiremos en las conclusiones de este trabajo.

[13] VMII, 331.

[14] VMII, 332. Subrayamos este pasaje porque es parte central de lo que Derrida discutirá.

[15] VMII, 336.

que constituye el objeto de estudio de la crítica de la ideología y del psicoanálisis.

Más allá de las discusiones que pueda suscitar la concepción gadameriana del "texto", puede parecer obvio que no podía hacerse esperar la reacción derrideana ante la inclusión en la textualidad de los pre-textos y en particular con la articulación del psicoanálisis a la concepción general de Gadamer sobre el diálogo hermenéutico, sobre todo cuando se supone que la *buena voluntad* juega en éste un supuesto *sine qua non*. Derrida pregunta qué hacer con la buena voluntad si se quiere integrar una hermenéutica psicoanalítica a una hermenéutica general. Se pregunta si esta articulación no exige más bien repensar del todo la noción de contexto de interpretación que Gadamer piensa con la combinación socrático-platónica de *diálogo vivo*.[16] Derrida cuestiona que Gadamer pretenda integrar al psicoanálisis en una teoría general de la interpretación ampliando simplemente el contexto de interpretación. ¿Se trataría solamente de eso? Se pregunta Derrida. Y si fuera el caso, tal contexto de interpretación ¿puede explicarse reduciéndolo a la "experiencia vivida" en el diálogo vivo? Para Derrida ésta es una de las afirmaciones más problemáticas de la intervención de Gadamer pues simplifica los problemas que plantea la cuestión del texto y del contexto. Desde la perspectiva derrideana, la inclusión del psicoanálisis en una concepción general de la hermenéutica no puede hacerse, si acaso se pudiera, como una "mera ampliación del contexto interpretativo" sino que se requeriría, por el contrario, "una ruptura o una reestructuración general del contexto y del propio concepto de 'contexto' ".[17]

No es el momento ni el lugar para discutir la pertinencia en general de las críticas de Derrida, pero sí conviene explicitar las afirmaciones de Gadamer acerca del diálogo vivo para aclarar si éstas buscan, como aquél sugiere, la recuperación de la vida originaria en la que fueron enunciadas las palabras cayendo con esto, como hemos dicho, en lo que el galo llama "metafísica de la presencia" que en este caso particular daría forma a un texto autocontenido sin exterior a sí mismo en el que la presencia viva de la voz de los interlocutores cubriría la totalidad del texto y del contexto de interpretación. Re-

[16] *Cf.* Jacques Derrida, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 53.

[17] Antonio Gómez Ramos, ed., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, p. 44.

gresar a la forma hablada del diálogo socrático podría significar intentar recuperar la dimensión psicológica y "vivencial" de la comunicación. ¿Es esto lo que Gadamer busca con el llamado al diálogo socrático-platónico? Veamos.

Lo que en "Texto e interpretación" trata de mostrar es que la escritura es dialógica en el mismo sentido en que lo es una conversación oral: "en el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral".[18] Aquí Gadamer se refiere al deseo de los interlocutores que "desean sinceramente entenderse" y a la buena voluntad, cuestiones que analizaremos en el siguiente parágrafo. Por ahora centraremos la exposición en la relación oralidad-escritura. Si bien Gadamer tiene clara la no distinción entre el diálogo oral y el "diálogo" escrito, con el ánimo de dialogar con Derrida, se sitúa provisionalmente desde la perspectiva mítica narrada en el Fedro que es a la vez la perspectiva crítica de la noción platónica de la escritura. Según el mito platónico el dios Teuth ofrece al rey egipcio Tamos el invento de la escritura para aliviar la memoria de los egipcios como "un remedio contra la dificultad de aprender a retener en la mente". A lo que Tamos responde que ese invento más que beneficiar a los egipcios los perjudicará pues "producirá el olvido en las almas què la conozcan, pues les hará despreciar la memoria; al fiarse de ese recurso extraño, dejarán al cuidado de los caracteres materiales la recordación de aquello cuyas huellas haya perdido su inteligencia".[19]

Gadamer, pues, se refiere a este "olvido" platónico de la relevancia y de la dialogicidad de la escritura y de momento se identifica con la argumentación platónica tomando partido por el diálogo oral al que llamará también "diálogo vivo": "Los *lógoi* que se presentan desligados de la situación comprensiva [...] están expuestos al abuso y al malentendido porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo".[20] Éste, en la inmediatez de la conversación, ayuda a la recta comprensión pues "ofrece siempre la posibilidad de aclarar o defender en la confrontación lo que se piensa".[21] Así pues, el diálogo vivo contiene en sí mismo elementos que favorecen la comprensión debido a la "inmediatez" de la conversación, por lo cual la escritura requiere una

[18] VMII, 331.
[19] Platón, *Diálogos socráticos*, p. 235.
[20] VMII, 332.
[21] *Idem*.

"enmienda", la del "diálogo vivo", y favorecer así la comprensión. Con esta expresión comienzan los problemas. Esta "inmediatez" ¿tiene que ver con la "presencia" derrideana? Sigamos viendo. Esta "deficiencia" de la escritura respecto de la conversación es contrarrestada abriendo los *horizontes de interpretación*:

> Como el diálogo vivo persigue el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y el gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, del mismo modo la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, debe abrir en el texto mismo, de algún modo, un *horizonte de interpretación* y comprensión que el lector ha de llenar de contenido.[22]

Llenar de contenido el *horizonte de interpretación* es lo que hace posible que entre el diálogo con el texto y el diálogo en conversación no haya diferencia; funciona pues como principio de equidad entre ambos tipos de diálogo. Si hemos de hacer caso a la crítica de Platón a la escritura,[23] hay que compensar la deficiencia de lo escrito respecto del "diálogo vivo" llenando de contenido los horizontes de interpretación.

1.1 Construcción de alteridad

¿Pero qué es "llenar de contenido" un *horizonte de interpretación*? ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe incluir un texto para ser considerado un "diálogo vivo"? Desde nuestro punto de vista "llenar de contenido un horizonte de interpretación" consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico. Esta construcción une varias piezas entre las cuales se encuentran las voces de la tradición que se transmiten en el texto;[24] es decir, si en el diálogo con el texto no se pueden escuchar voces de la o las tradiciones específicas del texto, entonces no estamos comprendiendo. En segundo lugar, el "con-

[22] *Idem*.

[23] Dice Platón en el "Fedro" en boca de Sócrates: "Un escrito requiere siempre la presencia de su padre en el caso de verse despreciado o insultado injustamente, pues es incapaz de rechazar los ataques y defenderse por sí mismo", *Diálogos socráticos*, p. 236.

[24] "Ni que decir tiene, dice Gadamer, que la tradición no es algo sensible e inmediato. Es lenguaje, y el oír que la comprende involucra su verdad en un comportamiento lingüístico propio respecto al mundo cuando interpreta los textos" (VM, 554).

tenido" del ***horizonte de interpretación*** debe incluir elementos que permitan al lector o intérprete actualizar el texto. Lo que "actualizar" significa es lograr que el texto participe "en un sentido presente",[25] es decir, en transformar la idealidad de la palabra de la escritura en un evento comunicativo que no sea repetición del pasado[26] logrando que su sentido sea contemporáneo de nuestro presente, es decir, logrando que el sentido salga del desván del pasado para que, resignificándose, se haga presente. En esta ***actualización del sentido*** consiste el arte de la hermenéutica, y esto se logra manteniendo con el texto una relación insistente de pregunta y respuesta —como en una conversación— para con esto "quebrar" la supuesta forma "endurecida" de la escritura. Lo que ocurre al "quebrarse" la escritura es la "comunicación del sentido".[27] Comprender, dice Gadamer, "no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice";[28] es un arte que consiste en lograr que las ideas se vean estimuladas y se mantengan productivamente en movimiento, en que uno se vea conducido a pensar también lo pensado[29] no solamente en el presente sino para nuestro presente. Toda comprensión de un texto nos debe llevar, pues, a repensar nuestro presente.

El tercer contenido que requiere el ***horizonte de interpretación*** del texto escrito para ser equivalente al "diálogo vivo" es su singularización, es decir, la ***concreción*** de su sentido. Dice Gadamer que en la escritura, igual que en el diálogo, se atiende al otro ateniéndose al significado de lo dicho, completándolo y conectándolo "sin tomar nada al pie de la letra en su sentido abstracto".[30] ¿Cuál es el sentido abstracto y cuál el concreto? Lo que puede extraerse de una lectura de conjunto de la obra que analizamos es que "concretar" es ***singularizar***, es decir, es tomar en cuenta los contextos en los que se inscribe el texto, de tal manera que su comprensión no dependa del contenido semántico de las proposiciones sino de la articulación del lenguaje con su ejecución experiencial, con el habla.[31] Por eso Gadamer puede

[25] VM, 471.
[26] *Cf.* James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other.*
[27] VM, 446.
[28] VM, 470.
[29] VM, 473.
[30] VMII, 331-332.
[31] *Cf.* J. Risser, *op. cit.*

decir que de lo que se trata es de que el otro, interlocutor o texto, nos hable "como si fuera un tú"[32] y hablar como un tú es interpelar al lector o intérprete de tal manera que en las idas y venidas del diálogo ambos horizontes se constituyan en su diferencialidad, identificándose cada uno con su propia historia y con sus propias tradiciones.

1.2 Escritura autoextrañada

El tema platónico de la "deficiencia" de la escritura planteado en "Texto e interpretación" está expuesto desde *Verdad y método*. Aquí se habla del principio de equidad no en términos de "llenar de contenido los horizontes de interpretación" sino en términos de "reconducir los signos al habla y al sentido" o de "reforzar el discurso del otro". Cuando Gadamer da el paso de la primera a las siguientes formulaciones consideramos que se inserta en una problemática diferente, a saber, en la que nosotras llamamos *condición de alteridad* la que, a su vez, hace posible que se diseñe la problemática social e intercultural de la hermenéutica.

En el capítulo 12, en el que comienza el análisis de "las tinieblas del lenguaje",[33] se plantean dos tesis relevantes: la primera sostiene que el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión, tesis que será defendida a partir de la argumentación de santo Tomás sobre la "palabra interior"; la segunda plantea que la relación hermenéutica entre el lector y el texto es semejante a la conversación entre dos hablantes porque en ambos casos "es el asunto común el que une entre sí a las partes", y también porque en ambos casos opera el modelo del "diálogo vivo", es decir, "entre las partes de esta 'conversación' tiene lugar una comunicación como la que se daría entre dos personas".[34] El "diálogo vivo", puede verse, es modelo tanto del intercambio oral como del intercambio con lo escrito.

Si bien es cierto que tanto en el habla como en lo escrito opera el principio hermenéutico, es en la escritura donde éste queda puesto en evidencia: "En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización" y al mismo tiempo y por las mismas razones la escritura "es autoextrañamiento".[35] Se libera y se autoextraña

[32] Como pudimos ver en el parágrafo anterior.

[33] "Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje" (VM, 457).

[34] VM, 466.

[35] VM, 468-469.

al mismo tiempo respecto de su origen pero también respecto de una totalidad más amplia de la cual ella es parte, a saber, la tradición. La escritura es un fragmento de tradición que "quiere hablar ahí", que se presenta en ella al mismo tiempo que se desprende de ella al recontextualizarse. A esto le llama Gadamer la "idealidad de la palabra", "que eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido".[36] En la escritura habla el todo de la tradición y al mismo tiempo ella también "puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia".[37]

La escritura es autoextrañamiento y Gadamer taladra: es habla extrañada. Y siguiendo a Platón se plantea aquí la idea mítica de la deficiente escritura: como la escritura no es el hablar vivo, necesita "ayuda dialéctica" para compensar su debilidad, la cual radica en que "el discurso escrito no puede nunca acudir en ayuda del que sucumbe a malentendidos deliberados o involuntarios".[38] La "ayuda dialéctica" o principio de equidad que en este caso requiere la escritura es la de "reconducir sus signos al habla y al sentido".[39] Y ¿qué significa esto? Dice Gadamer:

> [...] la debilidad específica de la escritura, la mayor cantidad de auxilio que necesita en comparación con el hablar vivo, tiene como reverso el que pone de relieve el cometido dialéctico de la comprensión con redoblada claridad. Igual que en la conversación, también aquí la comprensión tiene que intentar robustecer el sentido de lo dicho.[40]

Varios puntos en esto: en primer lugar, entre la conversación y la interpretación no hay diferencia; en ambos el problema es el de la *comprensión*.[41] En segundo lugar, aquí ya no se habla de la "pobre" escritura sino que por el contrario se aclara que ésta tiene ventaja

[36] VM, 469.
[37] VM, 470.
[38] VM, 472.
[39] Con esta "ayuda dialéctica" Gadamer se refiere a la que pedía Platón en la *Carta Séptima* para compensar la debilidad y la indefensión de los discursos escritos (VM, 472).
[40] VM, 473-474.
[41] "El arte de escribir, igual que el de hablar, no representan un fin en sí y no son por lo tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico" (VM, 473).

respecto del diálogo oral pues al mostrar la necesidad de "ayuda" deja ver con mayor claridad el "cometido dialéctico de la comprensión". Y en tercer lugar, y esto es lo importante, este "cometido dialéctico de la comprensión" es ***robustecer el sentido de lo dicho***.[42] Consideramos que esta idea de robustecer el sentido de lo dicho se inserta en la problemática de la alteridad. Si bien es planteada inicialmente en el contexto de la relación entre la oralidad y la escritura se hace después extensiva a toda relación dialogal y es tan altamente valorada por Gadamer que la considera el objeto primario del esfuerzo hermenéutico.[43] Consideramos que esta tesis es una de las más importantes de la hermenéutica gadameriana por lo cual nos detendremos en ella.

2. *Diálogo vivo y* "condición de alteridad"

Hemos visto que la supuesta "deficiencia" de la escritura respecto de la conversación es contrarrestada abriendo los horizontes de interpretación y que éste es un sentido en el que hay que comprender el llamado gadameriano al "diálogo vivo". En este apartado queremos referirnos a otra implicación del modelo del "diálogo vivo" que se traduce en un principio que opera como principio de comprensión o principio de lectura al que, como señalé antes, llamamos "condición de alteridad". Esta "condición" la trabajaremos partiendo también de las críticas derrideanas ya no al mismo "diálogo vivo" sino a la "buena voluntad" supuesta en él y a la que Gadamer hace referencia en una bastante infeliz formulación.

No siempre queda clara cuál es la sustancia de los procesos que intervienen en la comprensión hermenéutica ni en la "fusión de horizontes" de la que hablaremos en el siguiente capítulo. Se duda si se trata de valores o principios éticos arraigados en lo profundo del alma humana, o si se trata del principio de caridad de Davidson que implica una actitud de condescendencia frente al otro en aras de la comunicación racional; si se trata de una condición de posibilidad para comprender la diferencialidad del interlocutor o si simplemente se trata de lo que llamamos "***condición de alteridad***" que opera como condición de lectura o comprensión.

[42] VM, 473-474.
[43] VM, 473.

Como pudimos leer en el parágrafo anterior con relación al artículo "Texto e interpretación" de Gadamer, la fraseología hermenéutica incluye temas como ***atender al otro***, ***escuchar al otro*** o ***tomar realmente en cuenta al otro*** como condiciones de la comprensión. Es importante problematizar estas ideas para escapar en la medida de lo posible de un discurso doctrinario de la piedad. Fácilmente se le puede preguntar a esta fraseología qué es aquello que le posibilita acceder y atender realmente al otro en vez de oír lo que se quiere oír o en vez de proyectar en el otro nuestras expectativas, nuestros deseos o la misma voluntad de poder. Recordemos que desde algunas posturas, como por ejemplo la nietzscheana voluntad de poder compartida entre otros por Derrida, el encuentro con el otro es imposible. Habrá que encontrar, pues, la estrategia adecuada para que los planteamientos dialógicos y los de la alteridad escapen del terreno de las buenas intenciones.

Recordemos las palabras gadamerianas en el artículo en cuestión. Gadamer delimita el objetivo de la interpretación a llegar a un acuerdo en el que participan interlocutores que "desean sinceramente entenderse" puesto que "siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad".[44] Ante este tipo de afirmaciones es previsible la reacción de Derrida. Es comprensible que proyectos como el de llegar a acuerdos, tener deseos sinceros y postular la buena voluntad como condición de la comunicación no sean vistos con simpatía por quien, desde mi punto de vista con razón, no ha desaprendido las enseñanzas de la escuela de la sospecha acerca de lo poco angelical del alma humana. En su réplica a "Texto e interpretación" Derrida hace tres críticas a Gadamer, dos de las cuales se relacionan con el "diálogo vivo" como vimos, y otra con la "buena voluntad" para comprenderse postulada por Gadamer. Para Derrida la buena voluntad es un axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere "dignidad" en el sentido kantiano a la "buena voluntad" como lo que está detrás de todo interés particular; es un axioma que pertenece a lo que Heidegger ha llamado "la determinación del ser de seres como voluntad, o subjetividad volitiva".[45] A Derrida no le queda claro el

[44] VMII, 331.

[45] J. Derrida, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, pp. 52-53.

estatuto de la buena voluntad si se toman en cuenta la dimensión nietzscheana de la voluntad de poder y la dimensión freudiana de las pulsiones de vida y muerte.

La respuesta de Gadamer a Derrida dibuja la profundidad de la dimensión de la comprensión hermenéutica. Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico de la *eumeneîs élenchoi*[46] según la cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador.[47] Heidegger ha apuntado en esta dirección cuando dice que "si queremos encontrarnos con el pensamiento de un pensador debemos magnificar aún más lo que en él es grandioso".[48]

No son pocas las ocasiones en las que Gadamer se reconoce deudor del diálogo socrático-platónico. Parte de este reconocimiento es el lugar que tiene el *preguntar* en la conversación hermenéutica al modo de la estrategia elénctica socrática en la que, como se sabe, se orilla al interlocutor a reconocer su no saber instalándose en un estado de perplejidad o aporía. El preguntar y la aporía hacen mancuerna. Sin embargo, sí son pocas las veces en las que expresamente Gadamer se refiere al *élenchos* bajo la formulación específica de *eumeneîs élenchoi*. Hasta donde estamos enteradas, las dos referencias que hace a esta expresión es en situaciones polémicas. Una, como respuesta a Derrida y la otra como respuesta a un artículo de David C. Hoy en el que éste acerca a Gadamer con Davidson. Sin embargo, sí se refiere en otros momentos al reforzamiento del discurso del otro. Cuando en *Verdad y método* se refiere a la dialéctica entre pregunta y respuesta y en particular al arte del preguntar, señala que quien

> [...] posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar a favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste no en el in-

[46] De *eumenés* (ευμενής): benévolo, favorable, bondadoso, y *élenchos* (ἔλεγχος), prueba o refutación.

[47] H.-G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 55.

[48] M. Heidegger, "Qué significa pensar", citado por Robert Bernasconi en "Seeing Double: Destruktion and Deconstruction", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 245.

tento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza [...] no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma.[49]

En otro lado explica que cuando se intenta entender un texto se intenta hacer valer el derecho de lo que el otro dice, haciendo lo posible por reforzar sus propios argumentos.[50] De lo que se trata aparentemente con este ejercicio es de reforzar el punto de vista del otro para encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista sino como un arte, el arte del pensar.

Considero que esta expresión —*eumeneîs élenchoi*— encierra aspectos centrales de la propuesta gadameriana y expresa su gran alcance. En primer lugar, como dije antes, se articula de una manera específica con el pensamiento socrático-platónico. En segundo lugar lo posiciona frente a la deconstrucción y sus seguidores; además, por otra parte, es la dimensión hermenéutica que se ha relacionado casi hasta la identidad con la "interpretación radical" de Davidson y, por último es, desde mi punto de vista, la tesis que catapulta a la hermenéutica gadameriana hacia la ética y la política.

Demasiado para dos palabras. Veamos, pues, de qué se trata.

Como suele hacerse podemos comenzar con la etimología, lo que puede confundir más por la variada y ambigua significancia; pero igual: *euméneia* es "benevolencia", pero *eumenés* puede ser: propicio, favorable, a propósito, y se podría decir que también "orientado hacia" o "atento a".

Élenchos, como se sabe, es "prueba" o "refutación cruzada"; y el verbo *elénchо* es poner a prueba o poner en evidencia. En cualquier caso en el contexto al que nos referimos *élenchos* se refiere a uno de los polos de la doble estrategia socrática: *élenchos* y *aporía*.[51] El *élenchos* revela que el interlocutor tiene creencias contradictorias y esto resulta en la *aporía* que puede comprenderse como el reconocimiento de la propia ignorancia o confusión. Según la definición canónica de Vlastos, el *élenchos* es la estrategia socrática de examen cruzado que refuta la tesis original del oponente logrando que él extraiga de sí mismo

[49] VM, 445.
[50] VM, 361.
[51] Bob Reich, "Confusion about the socratic method", 1998, web.

mediante una serie de preguntas y respuestas una consecuencia que lo contradiga. La interpretación habitual del *élenchos* nos dice que es el método socrático que exhorta al examen de sí mismo para acceder a la virtud, y muy a menudo "acceder a la virtud" se comprende como acceder a la autoconsistencia.

Si esto es así, la *eumeneîs élenchoi* es algo así como una "refutación benevolente" o una prueba bien intencionada; o también podría ser una "exhibición o mostración favorable o benevolente".

Tomando en cuenta lo anterior y tratando de pensarlo en relación con Gadamer, se presentan tres problemas: si el *élenchos* conduce a la aporía, a la perplejidad, a la ignorancia, a la inconsistencia proposicional, ¿en qué sentido se puede decir, como dice Gadamer, que lo que se busca es "reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador"?;[52] si aparentemente lo que está implicado por el *élenchos* es la disolución del discurso, la disolución de cualquier saber o cualquier certeza, ¿qué es lo que se refuerza del punto de vista del otro, de lo que el otro dice? Si se trata de *élenchos*, de método elénctico que conduce por lo general a la aporía, al no saber, a la perplejidad, ¿por qué Gadamer se refiere a esto?, o más bien, ¿por qué Gadamer se refiere a esto para indicar el apoyo o el refuerzo al decir del interlocutor? ¿En qué sentido es que Gadamer busca reforzar el discurso del otro?

El segundo problema es el siguiente: cuando Gadamer responde a Derrida con la *eumeneîs élenchoi*, ¿lo que quiere decir es que la actitud hacia el interlocutor es la de conducirlo a percatarse de sus contradicciones o sus inconsistencias? O preguntando de otra manera, ¿cuando Gadamer se aleja de la ética se acerca a la lógica?

El tercer problema es en relación ya no con el *élenchoi* sino con la *eumeneîs* o *euméneia*, que en forma dominante significa benevolencia. ¿Es que al final Gadamer no puede salir de la "buena voluntad"? Entonces ¿qué quiere decir Gadamer cuando contesta a Derrida que él no está hablando de "buena voluntad" sino de la *eumeneîs élenchoi*? ¿En qué sentido el ejercicio elénctico es "euménico"?

Intentaré despejar estas cuestiones en orden diferente al que están planteadas. En primer lugar, lo que se puede responder es que el método elénctico no tiene que comprenderse siempre como un método de refutación que conduce a la aporía entendida ésta como creencias inconsistentes. Para comenzar, el ejercicio elénctico se ha visto como

[52] H.-G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 55.

una manera de desafiar al interlocutor y conducirlo a un estado de duda, de perplejidad. •

Hay quienes conciben al *élenchos* como el procedimiento que va señalando la ignorancia, y a la *aporía* como la apertura a otras posibilidades.[53] Esta manera de comprender las estrategias socráticas es más afín al espíritu gadameriano, el cual, por una parte, concibe la experiencia hermenéutica precisamente como abierta a otras posibilidades y, por otra parte, se ha manifestado en varias ocasiones en contra de la comprensión vista como una cuestión de lógica entre enunciados o proposiciones. Solamente recordemos algunos rubros: la crítica a la contradicción preformativa en el contexto de la crítica a la filosofía de la reflexión;[54] la ironía, que comparte con Colligwood, respecto del procedimiento inglés de la discusión de *statements* que si bien —dice— es un buen ejercicio de ingenio, "ignora evidentemente la historicidad contenida en toda comprensión".[55] Por otra parte y más central, precisamente cuando en *Verdad y método* Gadamer sigue a Sócrates y se refiere al saber aporético, lo que aprecia de éste no es tanto que la pregunta conduzca a una contradicción sino a la apertura de posibilidades: "saber —dice— quiere decir siempre [...] pensar las posibilidades como posibilidades".[56] Lo que aprecia del preguntar socrático es que "permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso".[57] Por otro lado, una parte importante del trabajo gadameriano sobre el lenguaje, concretamente la concepción trópica del mismo, descansa en la crítica a Aristóteles a la distinción entre el sentido *propio* de la palabra y su sentido *figurado* apoyado en el baremo de la lógica.[58] Esto se puede decir respecto al significado del *élenchos* en el contexto gadameriano.

Vayamos ahora al problema de la *euméneia* o "buena voluntad". Habría por lo menos tres maneras de comprenderla. Una es en el

[53] Patrick Meyer, "Teaching Virtue with Elenchus and Aporía", web.

[54] VM, 419.

[55] VM, 448.

[56] VM, 442.

[57] VM, 453. Es interesante lo que Gadamer añade en este desarrollo en relación con la verdad y el sentido, señalando que "el preguntar permite que la posibilidad de verdad quede en suspenso y considerar la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido" (*idem*).

[58] Dice: "Sólo desde una noción de lenguaje que vincule a las palabras el significado unívoco, se puede hablar del sentido *figurado* de las palabras" (VM, 516).

sentido canónico del Platón del *Gorgias*, según la cual la "buena voluntad" es una de las virtudes que debe tener el interlocutor para entrar en un verdadero diálogo filosófico. Las otras dos son el conocimiento de lo justo y la sinceridad. Aquí la "buena voluntad" se refiere a cierta consideración amistosa hacia la persona con la que se habla, pero una consideración que involucra un verdadero interés por el bien y la dignidad de la otra persona de tal manera que sería imposible reducirlo a instrumento, objeto o enemigo o bien ser utilizado como medio manipulándolo.[59] No deja de ser interesante esta referencia al *Gorgias* pero así comprendida la *euméneia* gadameriana no acallaría a los críticos.

Otra manera de comprenderla y que esta vez sí alejaría la respuesta de Gadamer del reino de las buenas intenciones, donde lo coloca Derrida, es concebirla como una disposición a reconocer que el interlocutor tiene razón. Es así como habitualmente se interpreta, razón por la cual es el punto que directamente se relaciona con el principio de caridad de Davidson.

Siguiendo esta relación, la *eumeneîs élenchoi* sería tan caritativa como el principio de caridad, o sea, en lo absoluto, pues como se sabe, este principio es propuesto no como un gesto generoso hacia el interlocutor sino como un principio de entendimiento o, mejor, como un conjunto de condiciones generales de la comprensión. Como es sabido, el principio de caridad exige que el observador o intérprete haga sentido del objeto estudiado encontrando como inteligible o razonable la mayor parte de lo que hace, piensa y dice. Si esto no es así, no se le estaría tratando como agente racional y, en ese caso, no hay nada que comprender en un sentido relevante.[60] De los trabajos de los que tenemos noticia que establecen relaciones entre Davidson y Gadamer, el que más semejanzas encuentra es el trabajo de David C. Hoy[61] en

[59] Dave Armstrong y John Kress, "'Chronological Snobbery': History of Ideas, Socratic Philosophy, Christian Worldview, Scientists and God", web. Estos pasajes del *Gorgias* muestran estas ideas: "Si tienes que hacer de alguno un orador, es absolutamente preciso que conozca lo que es justo y lo injusto, sea que lo haya aprendido antes de ir a tu escuela o que se lo enseñes tú... Entonces es de necesidad que el orador sea justo y que el hombre justo quiera que sus acciones sean justas", en "Gorgias", *Diálogos*, p. 167.

[60] *Cf.* Charles Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", en Robert J. Dostal, ed., *Gadamer*, p. 137.

[61] D. C. Hoy, "Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV.

el que detecta por lo menos nueve puntos de coincidencia, uno de los cuales es el que nos ocupa: el del principio como condición de posibilidad de la comprensión. David C. Hoy es tan entusiasta acerca de este parentesco que incluso recurre al programa de Davidson para defender a Gadamer de sus críticos de ambos lados, de quienes lo acusan de relativista por subsumir la validez a la tradición y de los deconstruccionistas, quienes consideran que sigue demasiado a la tradición.

Pero si esto es así, si hay tantas coincidencias, ¿por qué Gadamer se inconforma con el gran esfuerzo que hace David C. Hoy en encontrarlas? Si hay tal analogía entre ambas propuestas, no se entiende bien la reacción de Gadamer. En su respuesta a David C. Hoy, aquél se hace cargo, en una primera instancia, de que el punto de comparación entre la "interpretación radical" y su propuesta es la *eumeneĩs élenchoi* que recupera de Platón considerado como un presupuesto autoevidente para todo intento de comprensión. Hasta ahí todo va bien y todos de acuerdo. Pero a partir de ahí Gadamer guarda sus reservas respecto de cualquier elaboración posterior respecto de las relaciones entre Davidson y él mismo. El problema que ve es que tal comparación hace pensar que la conversación comprensiva y su estructura tienen que ver con la adquisición del conocimiento correcto, mientras que lo que considera que está en juego en la *euméneia* no es la ciencia ni la epistemología sino, para decirlo como David C. Hoy, la " 'ontología' de la vida comunicándose a través del lenguaje".[62] Enseguida, Gadamer sitúa la distancia que lo separa de Davidson en relación con el carácter especulativo del lenguaje afirmando que el modelo de proposición que Davidson emplea —"la nieve es blanca"— le resulta completamente extraña desde el punto de vista de la naturaleza especulativa del lenguaje que él ha elaborado en el sentido hegeliano.

No estoy en condiciones de sacarle todo el jugo que es posible a ésta no por críptica menos sugerente respuesta de Gadamer. Tal vez, por otro lado, habría que discutir si Gadamer tiene razón o no en tomar distancia de Davidson, pues por lo menos en relación con "la nieve es blanca" David C. Hoy se encargó de explicar por qué el hecho de trabajar con ese tipo de proposiciones no debe representar una diferencia importante entre ambos programas dado que ambos teóricos de la interpretación tienen una concepción holista del len-

[62] H.-G. Gadamer, "Reply to David Hoy", en L. E. Hahn, ed., *op. cit.*, p. 129.

guaje, lo que obliga, al decir de David C. Hoy, a no leer las oraciones en forma atomista y aisladas unas de otras. Lo que por lo menos ahora quisiera retener es que, basándonos en estas pocas líneas, hay que pensar que en definitiva la distancia que el hermeneuta toma de la "interpretación radical" bascula en torno del lenguaje.

Así pues, lo que por ahora tenemos es que Gadamer ni está de acuerdo con la interpretación kantiana de Derrida ni con la davidsoniana de David C. Hoy.

¿Qué puede ser, entonces, la *euméneia* para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como "neutralidad benevolente" que renuncia al lugar del amo,[63] refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléntico, quien no sabe nada pero que al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, "su buena voluntad" habría que decir, sería "buena" porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la "bondad" de la voluntad, la "buena voluntad", sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pese a todo dinamiza la búsqueda.

Me doy cuenta de que estas ideas, que me parecen muy sugerentes y que habría que elaborar, levantan ya muchas preguntas desde perspectivas distintas: desde la filosofía política, desde el mismo psicoanálisis, desde los estudios platónicos, preguntas que también se pueden hacer a Gadamer: ¿es posible renunciar al papel del amo?, ¿es siempre conveniente la supuesta neutralidad?, o incluso, ¿es realmente posible la neutralidad?

¿En qué sentido, entonces, se busca "reforzar el discurso del otro" para que lo que dice sea "revelador"? Y con esto estamos ya en el primer problema planteado que, desde mi punto de vista, es el más espinoso.

Tal vez para comprender el sentido gadameriano de la *eumeneĩs élenchoi* tengamos que pensar que Gadamer construye un concepto recogiendo, como acostumbra, rasgos de otros conceptos pero no en su

[63] Agradezco a Néstor Braunstein la referencia a esta idea lacaniana formulada en el *Seminario 14*: "La lógica del fantasma", y en los *Escritos 1*, núm. 4, en el curso de Posgrado 2003-2 "Lenguaje y filosofía", en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

totalidad. Según esto, me parece que debemos pensar el "reconocimiento del otro" gadameriano, como él mismo dice, en el sentido ontológico que sigue a Heidegger como condición de toda comprensión; por otro lado, este reconocimiento debe insertarse también en la problemática del diálogo socrático y quizás, concretamente, del *Gorgias*, donde precisamente se debate sobre las condiciones, la naturaleza y el valer del "debate"; pero al mismo tiempo, la *eumeneîs élenchoi* debe tomar en cuenta las problemáticas gadamerianas, tales como "la primacía hermenéutica de la pregunta", su obsesión por evitar la autoproyección y junto con ésta, su apuesta por la salida del solipsismo en los dos sentidos mencionados en la introducción de este trabajo, a saber, el solipsismo que supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección o de subsunción a los propios marcos conceptuales, y el solipsismo que está implicado en las tesis de la incomprensión del otro, es decir, en tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alteridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault). Tomando en cuenta todas estas perspectivas se puede arriesgar, entonces, que lo que en la *eumeneîs élenchoi* se revela del interlocutor no es un determinado saber ni un discurso con un contenido específico sino lo que se revela es un determinado no saber, un estado de perplejidad específico, una capacidad de preguntar. El *élenchos* socrático que Gadamer retoma es el que "deja surgir" la aporía comprendida como perplejidad, como preguntar. Hay que recordar que en relación con esto, con el preguntar, Gadamer da un paso más respecto de Collingwood para plantear no solamente que el texto es respuesta a una pregunta sino aclarando que el texto también pregunta al intérprete, es decir, lo interpela y al interpelarlo lo sitúa en relación con su "propia afección por la palabra de la tradición".[64] Según esto, el lector o intérprete es puesto en su sitio por la pregunta del texto o interlocutor, en el sitio que le corresponde por los entreveros específicos de lenguaje y tradición. Pero una vez hecho esto, una vez que el lector ha sido puesto en un lugar específico, ¿cuál es la pregunta que el interlocutor le dirige? ¿Qué quiere saber el texto del lector? O dicho de otra manera ¿qué necesita saber el texto del lector? Lo que propongo pensar es que cuando el texto, o el interlocutor, pregunta al intérprete y lo sitúa, la pregunta que se

[64] VM, 452.

formula es por aquello del intérprete que le permite ver al otro en su diferencialidad. Es decir, lo que el interlocutor pregunta es desde qué lugar del lector el texto puede ocupar otro lugar, un lugar diferente, desde dónde el intérprete lo va a comprender, desde qué horizonte de interpretación o desde qué marco cultural el lector o intérprete va a formular su pregunta al texto o al interlocutor.

Hay que recordar que la respuesta del intérprete a la pregunta que el texto le formula cobra especial relevancia desde la perspectiva gadameriana porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino autoproyección. Siendo así, cuando se "refuerza el discurso del otro", lo que se está reforzando es la capacidad del otro de interpelarme, de situarme en el horizonte de la palabra de la tradición, de situarme en el medio de la historia efectual, es decir, en la dimensión de los efectos de la historia y la tradición sobre la pregunta que como intérprete dirijo al interlocutor.

Esta manera gadameriana de comprender el *élenchos,* en algún sentido sigue también al *élenchos* socrático pues sabemos que no sólo Sócrates enseña con su preguntar sino el interlocutor enseña también a Sócrates y, comprendiéndola así, lo que representa la indagación socrática es la manera específica o la materia específica en la cual el/la otro/a me demanda un cierto autoconocimiento, la inspección de mi propio horizonte de interpretación que es lo que me permitirá reconocer al interlocutor como diferente de mí, evitando así la terrible autoproyección a la que Gadamer tanto teme.

Tal vez sea ésta la razón por la que Gadamer no puede estar de acuerdo con un mayor acercamiento entre el programa de Davidson y su propuesta, porque en aquél no se pone en cuestión la propia subjetividad, el propio horizonte, ni la función del lenguaje como constituyente de la misma.

Tomando en cuenta todo lo anterior, la *eumeneīs élenchoi* no sería un principio de consistencia, ni un principio de *docta ignorantia*, y ni siquiera una condición del diálogo, sino en primera instancia sería una condición de diferencia, una ***condición de alteridad***.

Sostener esta tesis, entonces, no tiene que ver con una convocatoria a los buenos sentimientos[65] como quiere Derrida. Decir que se refuerza la opinión del otro no es para Gadamer más que una obser-

[65] H.-G. Gadamer, "Reply to Jacques Derrida", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 55.

vación de lo que ocurre en toda comprensión[66] que es que el otro nos interpela en tanto alteridad y en tanto que nos demanda situarnos en nuestro horizonte de comprensión para poder reconocerlo en su diferencialidad. Lo que en todo caso resulta interesante es que a pesar de que esta "*condición de alteridad*" —y quizá por ello mismo— es una tesis que comienza siendo meramente discursiva su estructura es tal que puede extenderse a dimensiones éticas y políticas, pero no en términos de buenos sentimientos ni buena voluntad, sino en términos de equidad estructural, primero, y después como "*condición de alteridad*".

Pero se dirá: ¿cómo extender este principio a la ética y a la política si toda su elaboración parte de una carencia escritural que debe compensarse? Frente a esta pregunta que puede ser una objeción hay que responder señalando que a fin de cuentas el "diálogo vivo" no es para Gadamer más que un punto mítico de referencia; mítico en el sentido de que en ningún caso, ni en la lectura de textos ni en la conversación entre hablantes, considera realmente que falte el "extrañamiento". La escritura es "habla extrañada", nos ha dicho, pero del mismo modo hay que decir que también el habla es extrañada, y la "vida" del diálogo no habrá de venir ni de la recuperación del origen ni de alguna forma de desenajenación sino de la capacidad que el texto —o el otro— tenga de sorprendernos en tanto que alteridad.

3. *Consecuencias de la alteridad*

La asunción de la alteridad es a su vez condición del diálogo. Hablar de diálogo sólo tiene sentido cuando se ha logrado suprimir al menos parcialmente la autoproyección; es decir, si sólo hay autoproyección no hay alteridad y por tanto no hay con quién dialogar.

Aunque la dialogicidad y la huida de la autoproyección están planteadas en toda la obra de Gadamer es el análisis que lleva a cabo de la relación entre el *yo* y el *tú* donde se percibe el planteamiento con mayor riqueza. Hemos visto que Gadamer entiende la comprensión como diálogo, como conversación.[67] La compresión tiene la estruc-

[66] *Idem*.

[67] Gadamer considera que en *Verdad y método* no le dio la importancia debida a este tema. Según él, tanto la relevancia de la alteridad del *otro* y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación quedaron oscurecidos en la propuesta inicial

tura del diálogo porque es el encuentro con la tradición, y ésta no es algo inerte sino que es lenguaje, "esto es, habla por sí misma como lo hace un *tú*".[68] La relación entre el *yo* y el *tú* se plantea no sin conflicto sino en un saludable vaivén entre sospecha y confianza. La buena o "auténtica" relación entre *yo* y *tú* no es algo dado sino aparentemente debe ser construida o, al menos, deben hacerse a un lado los obstáculos que se le interponen. Veamos cómo. Comienza Gadamer sospechando de formas de relación entre *yo* y *tú* que no son más que monólogos disfrazados de dialogicidad. Es interesante la vigilancia que mantiene Gadamer ante este tipo de estafas. Aun aceptando lo grandioso de la dialéctica hegeliana, no deja de reconocer que se trata solamente de "un monólogo del pensar" que fracasó en su intento de reduplicar los diálogos vivos.[69] Martin Buber se ha referido también a la experiencia del monólogo oculto bajo ropaje dialógico en el cual, aun cuando se conversa con otro, se le deja existir sólo como un contenido de experiencia propia. En estos casos, dice Buber, "el diálogo se vuelve ficción, el misterioso intercambio entre dos mundos humanos se vuelve sólo un juego, y en la renuncia a la vida real que lo confronta, la esencia de toda realidad comienza a desintegrarse".[70] Pero volviendo a Gadamer, la primera forma de la relación fallida es una experiencia del *tú* a la que puede llamarse "experiencia instrumental", es decir, aquella en la que se tiene una concepción instrumentalizada del *tú*. A esto Gadamer le llama tener "conocimiento de gentes", un conocimiento que permite la manipulación. Previendo el comportamiento del/a otro/a podemos utilizarlo como medio para nuestros fines contraviniendo así, dice, una formulación del imperativo kantiano según la cual "no se debe emplear jamás al otro como medio sino que se lo debe reconocer como el fin en sí".[71] En esta experiencia fallida, el *tú* no es reconocido en cuanto tal sino es tomado en referencia al *yo*.

En la segunda experiencia fallida del *tú* éste es reconocido como "persona" a pesar de lo cual continúa la relación autorreferencial del

por dedicar mayor atención a enfatizar la relevancia de la distancia en el tiempo (*cf.* VMII, 16).

[68] VM, 434.

[69] VM, 447.

[70] Maurice Friedman, "The vision of the self in dialogue", en *The American Journal of Psychoanalysis*, vol. 55, núm. 2, p. 171. Cita de M. Buber, *Between Man and Man*. Nueva York, Macmillan Paperbacks.

[71] VM, 435.

yo. En este caso la mediación entre *tú* y *yo* es argumental, es decir, tiene lugar cuando se escucha al/a otro/a haciéndolo/a entrar en una relación argumentativa. En el diálogo argumental se escucha al otro o a la otra haciéndola entrar en una relación en la cual "a toda pretensión se le opone una contrapretensión".[72] La argumentación imprime a la conciencia una direccionalidad hacia la obtención de un objetivo específico en el orden del conocer. Este objetivo es que se acepte o se refute la pretensión que cada interlocutor propone al otro: "cada parte de la relación se salt[a] reflexivamente a la otra". El *tú* se dirige a su interlocutor guiado pero restringido por la postura del otro. Gadamer piensa este enfrentamiento de posturas argumentales bajo el modelo hegeliano de la relación entre amo y esclavo. En el enfrentamiento argumental se lucha por el reconocimiento recíproco de la misma manera que siervo y señor luchan por obtener el reconocimiento del otro logrando sólo mediante éste ser lo que son.

Es sorprendente la radicalidad del pensamiento gadameriano de la finitud en relación con esta segunda experiencia fallida del *tú* y su contraparte que es la fuerza de la racionalidad dialógica. Afirma que "cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones". La pretensión de conocer al otro de antemano impide la experiencia exitosa del *tú*; la relación con el otro no puede partir de prejuicios o ideas preconcebidas sino que debe someterse al proceso riguroso del diálogo. Pretender conocer al otro/la otra por uno mismo, es decir, sin una relación dialógica previa, es anticipársele y en esa medida es comprenderlo pero desde la perspectiva de la reflexividad del uno, es decir, desde la perspectiva del conocimiento que uno tiene de las pretensiones del otro y no desde sus pretensiones reales.

Este punto lo trata Taylor en relación con el principio de caridad de Davidson. Como vimos, el principio de Davidson exige que el observador o intérprete haga sentido del objeto estudiado para que sea relevante la pretensión de comprender.[73] El problema que Taylor ve en el principio de caridad es el riesgo de hacer sentido del discurso del otro demasiado rápido. El principio de caridad corre el riesgo de etnocentrismo ya que indica hacer sentido del discurso del otro en todos los casos sin dejar abierta la posibilidad de la in-

[72] VM, 436.

[73] *Cf.* C. Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", en R. J. Dostal, ed., *op. cit.*, p. 137.

comprensión. Al traducir el otro discurso a "mi lenguaje" éste puede ser el lenguaje que yo hablo en el momento del encuentro, o puede significar un lenguaje ampliado, el que emerge después del diálogo, de mis intentos de comprender, de unir mi horizonte con otro. Si se entiende del primer modo, es casi seguro que lo distorsionaré etnocéntricamente.[74] Lo que está diciendo es que la comprensión del otro es un proceso sumamente complejo que no se resuelve por la vía simple de atribuirle lo que a nosotros nos parece que es lo correcto o lo que está bien. Lo que Taylor está diciendo es que la comprensión requiere estar precedida del proceso de destejer pacientemente las facetas de nuestras comprensiones implícitas que distorsionan la realidad del otro.[75] De lo que se trata es de entender cómo movernos de nuestro lenguaje en el momento de un encuentro, que puede ser distorsionante, a un lenguaje más rico que tenga lugar para el otro; cómo movernos de hacer el "mejor sentido" en nuestros términos iniciales, que puede ser una imposición por autoproyección, a hacer el mejor sentido, diálogo mediante, en la fusión de horizontes.[76]

Otra consecuencia de la alteridad recae sobre la identidad. En el marco de la hermenéutica gadameriana reconocer la alteridad es reconocer al mismo tiempo la propia ***condición de alteridad***, lo que a su vez implica asumir la propia condición de perspectiva, de situación, de no estar en un no-lugar sino en ***un*** lugar. Desde esta perspectiva, el sujeto se ve comprometido tanto en la experiencia como en el conocimiento. En el proceso del diálogo los interlocutores se ven modificados, se lleva a cabo "una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era".[77] Estar en conversación es para Gadamer "salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro". Por ello, y aunque parezca paradójico, reconocer la alteridad convoca a repensar la identidad.[78] Así también lo piensa Taylor.

Señala que la única posibilidad de no distorsionar al otro es partir del supuesto de que mi modo de ser no es el único, ni el normal ni el "natural", sino que representa una entre otras posibles formas. Pro-

[74] *Ibid.*, pp. 137-138.

[75] *Ibid.*, p. 132.

[76] Sobre la relación entre Davidson y Gadamer, *cf.* el artículo de Ambrosio Velasco, "Interpretación, diálogo e inconmensurabilidad", en ***Interpretación, poesía e historia. II Jornadas de Hermenéutica.***

[77] VM, 458.

[78] Idea expresada por José Antonio Pérez Tapia en el Congreso "El legado de Gadamer" en la Universidad de Granada, España, en diciembre de 2003.

ceder de otra manera es no tener la apertura requerida para la comprensión; dialogar e intentar comprender al otro para construir algo con él no es posible con la actitud autorreferente hacia nuestra propia posición de discurso o hacia nuestra propia posición en la relación dialogal. Sólo si se producen cambios identitarios se puede decir que hemos comprendido. Los gobernantes o los grupos dominantes —comenta Taylor— suelen no percatarse de lo que se pone en juego en los procesos dialógicos; no se percatan ni de la necesidad de los cambios de perspectiva que su propio punto de vista debe sufrir y mucho menos de algo más fuerte como el costo identitario que debería implicar la relación dialógica exitosa. La comprensión que los grupos dominantes tienen de los dominados, dice Taylor, habitualmente está basada en una cierta confianza en que su discurso utiliza los términos adecuados para expresar esta relación; cuentan con que su vocabulario tiene los términos adecuados para referirse a la realidad. Estos discursos que no incluyen en su vocabulario palabras como exclusión, desigualdad, explotación, etcétera, hacen posible que los grupos gobernantes tengan la satisfacción de reafirmar su identidad, ficción que pueden vivir, dice Taylor, porque no se enfrentan con alguna "brutal refutación".[79]

La tercera consecuencia de la alteridad es, también paradójicamente, la *construcción de algo común*. Como dijimos antes, en el marco de la hermenéutica gadameriana reconocer la alteridad es reconocer al mismo tiempo la propia "*condición de alteridad*"; desde este marco conceptual podría decirse que a la alteridad se accede, sino que se comparte. La instancia común que se construye es la común "*condición de alteridad*" y a partir de ahí pueden construirse otras instancias comunes urgentes para una democracia incluyente. Esta comunidad primaria es a lo que suele denominarse "fusión de horizontes" de la que hablaremos en el próximo capítulo.

La construcción de algo común es pensada por Gadamer en relación con lo que podría llamarse "el arte de no tener la razón".[80] Al final de la biografía de Gadamer que escribió Jean Grondin, cita un

[79] C. Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", en R. J. Dostal, ed., *op. cit.*, p. 137. Taylor no aclara a qué se refiere con esta "brutal refutación" pero es inquietante pensarlo.

[80] Un título semejante lleva el libro de Agustín D. Moratalla sobre la hermenéutica dialógica de Gadamer: *El arte de poder no tener razón*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

pasaje donde se expresa de la mejor manera esta idea: "Tenemos la tarea [...] de aprender a ver al otro en su posible razón y a dudar, correspondientemente, de la razón propia... Es que se constituye algo común, en cuanto se procura comprender al otro de esa manera".[81] Algo común donde no es fácil reconocer a cada uno de los interlocutores, donde la palabra no tiene dueño: "No hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo".[82]

El "arte de no tener la razón" juega también un importante papel en la relación exitosa con el *tú*. Una de las razones por las que es fallida la segunda experiencia del *tú* que antes expusimos, es porque en ella lo que se busca es tener la razón,[83] lo cual es puesto en cuestión ya que se considera que al buscar tener la razón se deja de atender lo que realmente es. La distancia que Gadamer toma de "tener la razón" y de la refutación argumental puede inscribirse en primera instancia en la enseñanza socrática de preferir ser refutado que refutar al otro;[84] se inscribe también en el horizonte que abre la tesis heideggeriana que sostiene que "todo refutar en el campo del pensar esencial es insensato".[85] Gadamer distingue el habla auténtica de la inauténtica en que la inauténtica "sólo busca tener razón". Al buscar tener la razón no puede uno "darse cuenta de cómo son las cosas". Es menos importante para Gadamer tener la razón que aprehender lo que es, a lo cual se accede mediante el preguntar.[86] Esta renuncia a tener la razón exclusiva está ligada íntimamente con la "*condición de alteridad*": de lo que se trata, dice Gadamer, no es "de tener razón a toda costa, y rastrear por ello los puntos débiles del otro; antes bien, se trata de hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente".[87]

[81] Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, p. 435.

[82] VM, 553.

[83] VM, 440.

[84] En el sentido del "Gorgias" donde Sócrates dice: "Considero, en efecto, que es un bien mucho mayor el ser refutado, porque es más ventajoso verse libre del mayor de los males que librar a otro de él", en Platón, *Diálogos*, p. 165.

[85] Cit. en David Couzens Hoy y Thomas McCarthy, *Critical Theory*, p. 261.

[86] Del que hablaremos enseguida.

[87] H.-G. Gadamer, "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", en A. Gómez Ramos, ed., *op. cit.*, p. 45.

Otro aspecto que considero central y cuyos alcances habrá todavía que reflexionar, ligado también con la "*condición de alteridad*" es el esbozo de la construcción del concepto de "diálogo de escucha" y más en general de un pensamiento de escucha. Cuando Gadamer toma distancia de "tener la razón" y de la refutación argumental lo que de cierta manera está haciendo es invertir el orden de prioridades de los diálogos comunicativos y creando el concepto de diálogo de escucha o diálogo de aprendizaje. Se sabe que un conjunto importante de diálogos vive del esfuerzo de persuadir interlocutores acerca de la validez de sus pretensiones;[88] lo que hace el diálogo de escucha, en cambio, es subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por atender lo que el interlocutor dice. El diálogo de persuasión parte del propio discurso, el diálogo hermenéutico en cambio desplaza e invierte al poner al otro discurso en el puesto de mando.

[88] *Ibid.*, p. 244.



Capítulo III
Lenguaje y hermenéutica

En el capítulo II nos acercamos a la dialogicidad específica de la relación hermenéutica. Ahora quisiéramos tratar otro aspecto de la concepción gadameriana del lenguaje relacionado directamente con la apertura y los límites de la comprensión.

Gadamer es uno de los pensadores que responde mediante el giro lingüístico a la crisis de la llamada filosofía de la conciencia o de la filosofía del sujeto y lleva a cabo las operaciones de todos los pensadores que pueden entrar en la corriente de este giro, a saber, realzar la importancia filosófica del lenguaje y "poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Que nos enfrentamos a ella a través y por medio del lenguaje. Que su misma sustancia es de urdimbre lingüística".[1] Pero dentro del mismo giro lingüístico se puede estar colocado de distintas maneras. Gadamer se inserta en dos líneas que no suelen acompañarse y que es lo que por otra parte hace interesante su posición frente al lenguaje. Por un lado, sigue el surco profundizado por Heidegger de concebir fundamentalmente al lenguaje como apertura de mundos[2] en el sentido de enfatizar la función poética o de creación de imágenes inéditas mediante la articulación inusual de significantes que proponen y sugieren significados no canónicos. Esta postura está en la línea de la "apertura" de la que hablábamos en el capítulo I. Por otro lado, el empeño de Gadamer está puesto no solamente en la creación siempre abierta de significados sino también en subrayar la función vinculante del lenguaje mediante la comprensión. La creación de mundos y la comprensión del otro, sea éste un

[1] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 96.

[2] Cristina Lafont explica que Heidegger radicaliza ciertas líneas del "giro lingüístico" de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt que tematiza el lenguaje desde la perspectiva de su función de "apertura del mundo", en Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, p. 67.

texto o una tradición cultural, pueden no ser compatibles en tanto que al comprender "algo como algo" queda detenida la cadena de metaforización, al menos por un tiempo. Es en este sentido que decíamos antes que no todo son bondades con la apertura, al menos en ciertos casos, como puede ser para el conocimiento y también para la interpretación.

La distancia interpretativa del ver "algo como algo" disocia el significado de la cosa y sugiere la existencia de un proceso complejo de prácticas sociales para que a algo se le dé el nombre de ese "algo". Pero aun así, a pesar de que el "algo como algo" apunta a una relación no natural entre significado y cosa, en este ver "como algo" hay un cierto cierre, una cierta fijación de significado, si bien es cierto que posterior a una enriquecida apertura comprensiva. La apertura pierde sentido si no va acompañada de alguna forma de cierre, pierde su aguijón si no es consciente de sus límites. En tanto que mandato o principio sin punto de referencia inicial ni final se opondría a la comprensión misma en cuanto que ésta impone siempre un límite a la cadena de significados, al menos por algún tiempo. Es de esto de lo que, vimos, habla Umberto Eco cuando se refiere a las tradiciones de Hermes y de los *modus*. Eco percibe la inconveniencia de los excesos de ambas tradiciones y sugiere un movimiento pendular entre ambas. Señala que el movimiento contemporáneo de los últimos treinta años tiende a decantarse en exceso en pro de la metamorfosis continua y la asociación ilimitada. De lo que se trataría ahora no es de decantarse en el sentido opuesto sino de plantear la ineliminabilidad de la oscilación.[3] Lo que se juega en esta oscilación entre apertura y límite es la prudente articulación entre lo que es y lo posible así como la difícil tarea de circular por el camino intermedio entre universalismo y contextualismo, entre dogmatismo y el "todo vale". Es por este difícil sendero que nos parece transita Gadamer. Veremos pues cómo se posiciona en el doble ejercicio del lenguaje.

Es cierto que la obra gadameriana enfatiza la concepción del lenguaje como apertura de mundos, pero me interesa mostrar que esta postura dominante no le impide el pensamiento del límite. El primer obstáculo para la comprensión que le interesa remontar es el de los contextos cerrados por lo cual se da a la tarea de proponer formas variadas de apertura apoyándose todas ellas en la apertura lingüística, con lo cual podrá plantear la trascendencia de los contextos, la

[3] *Ibid.*, p. 19.

apertura hacia la alteridad y, con ello, sentar las condiciones para el diálogo. Gadamer se enfrenta en primera instancia a la fuerza que tiene el lenguaje de encapsular contextos, frente a lo cual actúa el trabajo hermenéutico. Afirma lo siguiente: "La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro [Bann] de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico".[4]

Según esto la hermenéutica, siendo lingüística, se aparta de la fascinación del lenguaje. El lenguaje fascina y hechiza a la razón pensante. Lo que hay que preguntar es por qué hay que apartarse de esta fascinación, en qué sentido es que el lenguaje fascina, encanta, y cuáles son las consecuencias indeseables de esto. Por otra parte, y en tanto que se dice que a pesar de todo la hermenéutica "tiene carácter lingüístico", hay que preguntar también qué es lo que la hermenéutica conserva del lenguaje a pesar de su fuerza de encantamiento y qué es lo que hace la hermenéutica para apartarse del encantamiento.

Para aclarar esto hay que observar el contexto en el que Gadamer hace el enigmático comentario acerca del conjuro de lo lingüístico. Éste aparece como respuesta a un planteamiento previo acerca del contextualismo lingüístico radical según el cual si el lenguaje guarda una cercanía tan estrecha con las cosas que designa y si esta designación está siempre mediada por la experiencia y la tradición del hablante, se vuelve un enigma el "cómo es posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos".[5] El planteamiento de esta cuestión es como sigue:

> El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas están en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia, y tan cierto como que la cosa mencionada es siempre una lo es que la palabra justa no puede ser más que una... Cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño... Pero con esto la unidad íntima de palabra y cosa se convierte en un escándalo hermenéutico. ¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?[6]

[4] VM, 483.
[5] VM, 482.
[6] *Idem.*

Lo que aquí se está planteando es la idea de un férreo contextualismo lingüístico, tan fuerte que Gadamer plantea la necesidad de sustraerse "al conjuro de lo lingüístico" con el fin de neutralizar el determinismo del lenguaje. Otros autores también se han referido a esta cerrazón del lenguaje. Etienne Balibar habla de la comunidad lingüística como capaz de inducir "una memoria étnica tremendamente condicionante", y recuerda también que alguna vez Roland Barthes llamó "fascista" a este poder de determinación.[7] Así pues, lo que con esto se plantea es el problema de que el reconocimiento de la alteridad, de otras culturas o de otras tradiciones se puede ver obstaculizado por la comunidad lingüística misma. Pero inmediatamente Gadamer rechaza este planteamiento. "*Es importante comprender* —dice— *que este razonamiento es sólo aparente*... El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido".[8] Y es en este momento cuando habla de la fuerza hermenéutica para sustraerse del conjuro de lo lingüístico siendo ella misma lingüística. Lo interesante de esto es que la fuerza hermenéutica que no se deja encantar por el lenguaje es también lingüística. ¿Cuál es ésta? ¿Qué cosa del lenguaje va contra el lenguaje mismo? ¿Qué cosa del lenguaje hace posible la trascendencia de los contextos? A lo que a partir de aquí nos queremos referir es a los medios distintos a los que Gadamer recurre para plantear la trascendencia de los contextos o, en otras palabras, a aquello del lenguaje que hace posible saltar los muros del lenguaje propio.

La apertura del lenguaje hacia nuevos contextos la encuentra Gadamer planteada ya en Humboldt, quien habla de una cierta libertad del ser humano frente a la lengua aunque por otro lado es consciente de que se trata de una libertad limitada.[9] También Humboldt descubrió la relación entre lenguaje y mundo concibiendo una acepción del lenguaje como una acepción del mundo, es decir, reconoció que la esencia del lenguaje radica en la realización viva del hablar. Gadamer traduce esta tesis a términos de Heidegger hablando de la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del ser humano.[10] Para aclarar esto Gadamer desarrolla la diferencia heideggeriana entre mundo y entorno y en este desarrollo se refiere con más claridad a la fuerza liberadora del lenguaje.

[7] Etienne Balibar, "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, p. 153

[8] VM, 483. Las cursivas son de Gadamer.

[9] VM, 529.

[10] VM, 532.

Ante el mundo el ser humano es libre; no ante el entorno. El entorno determina al individuo mientras que en el mundo el individuo está. "El entorno es el 'medio' en el que uno vive [...] es un concepto social que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social" pero expresa también la dependencia de todos los seres vivos respecto de su medio circundante. Es sólo propio del ser humano tomar distancia respecto del entorno y "tener mundo"; el ser humano tiene libertad frente al entorno y esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. "Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo".[11] Pero tomar distancia del entorno o elevarse por encima del entorno no significa abandonarlo; lo que significa es posicionarse de manera distinta respecto de él situándose en el mundo. Podría decirse que lo que Gadamer está planteando es que así como es imposible un texto sin contexto también es imposible que un solo contexto encapsule completamente al texto. Es decir, los contextos son porosos y establecen entre sí relaciones mediante vasos comunicantes. Si el lenguaje puede ser un férreo factor determinante, también es cierto que uno de sus rasgos es la plasticidad, "afecta a cada individuo en lo más profundo (en la forma en que se constituye como sujeto), pero su particularidad histórica sólo está ligada a instituciones intercambiables".[12] Gadamer lo expresa claramente al señalar que "la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados".[13]

Para explicar la apertura lingüística Gadamer recurre a elementos sumamente especulativos de la metafísica. Comienza con la recuperación del principio hegeliano de "integración" al que nos referimos en la Introducción, el cual plantea para toda interpretación la imposibilidad de recuperar su contexto originario, "el suelo en el que se produjo", y lo contrapone con el principio de Schleirmacher de "recuperación" que sí cree posible la recuperación de los contextos. Esto lo piensa en términos de "pérdida y enajenación" frente a la tradición junto a Schleiermacher y Hegel, quienes dieron respuestas dis-

[11] *Idem*.

[12] E. Balibar, "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 154.

[13] VM, 375.

tintas a la misma cuestión bajo los conceptos de reconstrucción e integración.[14]

Schleirmacher pretende reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión, "pues el arte y la literatura, cuando se nos transmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original".[15] Para Schleiermacher, lo natural y lo original de una obra se pierde desde el momento en que la obra es terminada por el autor y es puesta en circulación; al arrancarla de su contexto originario, pierde algo de su significado. Usa Schleiermacher una analogía entre la interpretación y un incendio y dice que "una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que le rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio".[16] Por eso, la comprensión del significado de una obra requiere de la reconstrucción de lo originario. Es decir, si se reconoce que lo importante de la obra es temporal, que está ligada a su contexto específico, entonces, para comprenderla no queda más que reconstruirla, reconstruir el mundo al que pertenece. Y ésta es la idea central de la hermenéutica de Schleirmacher a la cual Gadamer se opone. Considera que reconstruir es imposible. Que tomando en cuenta la historicidad de nuestro ser no recuperamos nunca el original. Dice Gadamer: "Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura".[17]

La postura de Hegel es distinta. Gadamer expone y cita a Hegel donde demuestra la clara conciencia que tiene de la vida irrecuperable del pasado. Dice Hegel:

> [Las obras de la musa] no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol... No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay el árbol que los produjo, no hay la tierra ni sus elementos que eran su sustancia... Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad.[18]

[14] VM, 219.

[15] *Idem*.

[16] Cita de la *Aesthetik* de Shleiermacher en VM, 219.

[17] VM, 220.

[18] Cit. en VM, 221, de Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Hegel contrapone la reintegración a la reconstrucción de Schleiermacher, y esta reintegración se lleva a cabo mediante la rememoración del espíritu. Dice también:

> Pero igual que la muchacha que nos ofrece la fruta cogida es más que su naturaleza, sus condiciones y elementos, más que el árbol, que el aire, la luz, etcétera, que se ofrecen inmediatamente; pues ella, en el rayo de la mirada autoconsciente y del gesto oferente, reúne todo esto de una manera superior; así también el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras de arte es más que la vida moral y la realidad de aquel pueblo, pues es la re-memoración del espíritu que en ellas aún estaba fuera de sí: es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses y atributos individuales de la sustancia en el panthéon uno, en el espíritu autoconsciente de sí mismo como espíritu.[19]

Es la filosofía, en tanto autopenetración histórica del espíritu, la que reúne "de un modo superior" la verdad del arte y, en general, de todas las obras del pasado. "En ella el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado" sin pretender restituirlo sino en la acción mediadora del pensamiento con la vida actual.[20] La reintegración hegeliana es la forma como se trasciende-conservando; se trascienden los contextos y se conserva, e incluso se supera, el estatuto ontológico.[21]

Una vez que Gadamer deja sentadas estas bases de principio, vuelve una y otra vez a plantear el problema de la pérdida y la no pérdida respecto de los contextos originarios desde perspectivas, planos y eventos diferentes. Al final, lo plantea en relación con los textos y contextos lingüísticos, a lo que ahora nos referiremos. No pérdida

[19] Cit. en VM, 222, de Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

[20] VM, 222. Más adelante, cuando se desarrolla el plano de la lingüisticidad hermenéutica, se confirma esta tesis cuando se señala que "pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar" (VM, 476-477).

[21] Es evidente que lo que se conserva y lo que se supera en Hegel y Gadamer es algo diferente. Lo que en Hegel se pierde es la dimensión práctica y contextual y se conserva la filosofía en la sustancia del espíritu. En Gadamer lo que se pierde es la relación subjetiva con el mundo y se recupera el mundo en el lenguaje. Pero a pesar de estas diferencias cruciales no deja de ser importante e interesante la toma gadameriana de postura a favor de la pérdida de lo originario a través de la filosofía hegeliana.

respecto del original, apertura de los contextos, pero también la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, es decir, entre la unidad de la palabra y la multiplicidad de sus sentidos, es lo que designan los conceptos de la metafísica que trabaja.

Una de las categorías de las que echa mano para pensar estas cuestiones es la de "encarnación", la que a su vez conduce a la de lo "especulativo". Para Gadamer el "misterio" de la encarnación representa una cima en la historia de la recuperación del lenguaje en la cultura, quizá el momento que le sigue a los planteamientos helénicos y anterior, tal vez, al momento viqueano. La "encarnación" está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patrística medieval a partir de la valoración de la palabra. En la patrística es altamente valorada la palabra. La creación ocurre por la palabra de Dios y se piensa como el "milagro del lenguaje". En San Juan se habla de la acción salvadora de la palabra: "el Verbo se hizo carne". Pero "hacerse", dice Gadamer, no es dejar de ser algo y convertirse en otra cosa; tampoco es la división o escisión de algo, ni es una pérdida de lo interno al exteriorizarse.[22] Lo que importa no es la exteriorización sino la conservación de la divinidad plena, su igualdad esencial con Dios.[23] Lo que Gadamer quiere explicar con la "encarnación" es que cuando la palabra trasciende los contextos y puede ser comprendida desde otro lugar, si bien sí hay una cierta "pérdida" en tanto que diferenciación, como se distinguen las tres personas divinas, no la hay respecto de la plenitud ontológica, como no cambia la esencia de la divinidad, la cual pasa en su plenitud a cada instancia de la Trinidad. Siempre hay pérdida; puede decirse que la pérdida de que se trata es la que es concomitante a toda diferenciación; la igualdad, o mejor, la identidad, se pierde en la diferencia; pero también siempre hay creación sin disminución ontológica. Pero lo que es más importante de la recuperación gadameriana de la encarnación es que atribuye al lenguaje prioridad ontológica, es decir, prioridad constituyente respecto del pensamiento mismo. Dicho de otro modo, la palabra no es resultado ni consecuencia de la elaboración conceptual o de la elaboración del pensamiento como querría san Agustín, sino que el pensamiento es ya siempre palabra. La diferencia entre la "palabra interior" y la "exterior" es solamente la dife-

[22] VM, 504.
[23] VM, 505.

rencia entre el todo y la parte, entre el todo de posibilidades y la parte expresada. De hecho, la palabra interior es ya siempre exterior: "el mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra".[24]

La noción de "encarnación" funciona también para pensar la dialéctica de la unidad y multiplicidad que domina la esencia de la palabra. Aristóteles pensó la dialéctica entre unidad y multiplicidad a través de las relaciones lógicas entre frase, juicio, nexo de frases y conclusión. Pero para Gadamer la dialéctica entre unidad y multiplicidad no se agota "en la estructura esencial de la lógica";[25] se trata de otra dialéctica que se expresa en otra categoría metafísica que también le es útil para pensar la apertura lingüística, a saber, la de lo "especulativo".

Lo "especulativo" sirve a Gadamer para pensar simultáneamente varias cosas: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta; por otro lado, alude otra vez a la conservación de "plenitud ontológica", plenitud de ser: vuelve a plantear que si hay "pérdida" respecto del contexto originario, esto no significa que haya pérdida desde el punto de vista ontológico. En lo que Gadamer insiste es en que cuando la palabra trasciende los contextos no se debe a una idealidad trascendental sino a la naturaleza abierta del lenguaje, a su materialidad trópica, es decir, metafórica y dúctil. Por otro lado, lo especulativo le permite distanciarse de la palabra como copia para pensar la palabra como representación. La palabra no copia lo que es sino que representa un "nuevo aspecto de un nuevo mundo".[26] En tanto que considera que lo especulativo de la hermenéutica es semejante al modo como se elabora esa categoría en la dialéctica metafísica de Platón y Hegel, recupera el análisis hegeliano de la frase especulativa, de la frase filosófica "Dios es uno". En este tipo de frases de la filosofía lo que se sostiene no es que la unicidad sea un predicado del sujeto Dios, sino que Dios se disuelve en el predicado. Es "especulativo" como lo es la imagen en el espejo: en lo especulativo el reflejo es uno con la cosa que refleja. "La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original" pero es al mismo tiempo inasible, tiene carácter etéreo

[24] VM, 504.

[25] José Francisco Zúñiga, *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, p. 251.

[26] VM, 563.

como de la reproducción pura.[27] Ahora bien, lo especulativo que opera en la hermenéutica tiene que ver también con un reflejo pero esta vez de las posibilidades finitas de la palabra que "están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito".[28] Esta "especulatividad" siempre tiene lugar en el habla cotidiana así como en el "enunciado" poético:[29] "Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por descubrir e interpretar".[30] La finitud de la palabra forma unidad de sentido con la infinitud de cosas no dichas.[31] Otra vez la unidad de lo uno y lo múltiple:

> Cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo... Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión.[32]

Dialéctica de lo uno y lo múltiple o de lo dicho y lo no dicho. Cada discurso dice más de lo que explícitamente dice, lo no dicho está presente en lo dicho.[33]

Esto le permite a Gadamer pensar que el lenguaje escapa a nuestro control, que no somos señores del lenguaje; le permite pensar "la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura

[27] VM, 557-558.
[28] VM, 561.
[29] VM, 562.
[30] VM, 549.
[31] VM, 561.
[32] *Idem.*
[33] Creo que la siguiente cita resume las ideas centrales de Gadamer sobre el lenguaje: "El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria... Se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Esto nos había acercado a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento 'padece'. Este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante... Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*" (VM, 567).

del sentido".[34] Con esto Gadamer aprovecha la tradición metafísica como herramienta conceptual para expresar la idea del lenguaje como medio universal contra la concepción instrumental.[35]

La unidad de palabra, cosa y pensamiento ("encarnación"), la equiparación ontológica entre ambas instancias (sin pérdida valorativa), la articulación sintagmática de la palabra dicha con el infinito de lo no dicho (lo especulativo) y la consiguiente apertura del lenguaje a sus posibilidades significativas son concepciones del lenguaje donde no hay prioridad entre significado, significante y referencia. Esta idea del lenguaje se refuerza con la concepción gadameriana del símbolo que expondré brevemente.

1. Símbolo

El símbolo en Gadamer simboliza al lenguaje, valga la expresión; por eso es importante revisar su interpretación. La noción del símbolo planteada aquí refuerza no solamente la idea de apertura del lenguaje sino otra vez la idea de que en esa apertura no hay pérdida ontológica. Según cuenta Gadamer,[36] la palabra "símbolo" (σύμβολον) es una palabra técnica de la lengua griega que significa "tablilla de recuerdo" y se refiere a la antigua costumbre del anfitrión de romper una tablilla en dos, conservar una parte y la otra dársela al huésped con el fin de que si éste o un descendiente suyo volvía a la casa en otra ocasión, aun muchos años después, pudiera ser reconocido juntando las dos partes. Un sentido semejante tiene la palabra símbolo en *El banquete* de Platón, donde Aristófanes cuenta la célebre historia sobre la esencia del amor según la cual los seres humanos eran originalmente seres esféricos, pero por no haberse comportado adecuadamente los dioses los cortaron en dos y a partir de entonces cada una de sus dos mitades es el *sýmbolon*, es el fragmento que busca su complemento. Así, en ambos casos el símbolo alude a una falta, a algo que falta; alude a un vacío que busca ser completado. Ambas narraciones muestran una de las principales funciones del símbolo, que es la función alusiva que en una primera instancia consiste en

[34] VM, 562.
[35] Martin Kusch, *Language as Calculus* vs. *Langauge as Universal Medium*, p. 248.
[36] En H.-G. Gadamer, *Actualidad de lo bello*.

decir dos cosas o más al mismo tiempo, una la que enuncia directamente y otra u otras a las que alude indirectamente. Paul Ricoeur, quien ha desarrollado una compleja teoría del símbolo, lo explica diciendo que es la "región del doble sentido", es decir, donde se dice algo diferente de lo que se quiere decir; es el "lugar de significaciones complejas".[37] Pero aquí tenemos que hacer una aclaración porque si esto es así, si el lenguaje simbólico es aquel que genera múltiples sentidos, el lenguaje mismo, sin más, pertenecería al orden simbólico en tanto que aun cuando los diccionarios pretendan fijar los sentidos de las palabras, ocurre sin embargo que casi nunca el sentido fijado es unívoco, y cuando lo es, los contextos del uso abren las puertas a la ambigüedad semántica.

Pero algo más se puede aclarar del símbolo si se compara con el "signo". Signo y símbolo tienen propiedades comunes. Tanto el signo como el símbolo son "expresiones que comunican un sentido [...], apuntan hacia algo fuera de sí".[38] En ambos se cumple la función alusiva de la que hablábamos, la función referencial. La diferencia fundamental entre ambos, sin embargo, consiste en su valoración respecto de aquello a lo que hacen alusión. El signo es solamente "indicador" de algo diferente de sí; en sí mismo no tiene ningún valor, su valor está dado por aquello a lo que refiere, "su ser material desaparece completamente en favor de su significado".[39] Las luces de las señales de tránsito son, por ejemplo, relevantes por lo que nos indican y no interesa realmente ni el color en sí mismo, ni el poste o la base en la que se instalan: interesan solamente por su función referencial. El signo en cuanto tal tiene sólo un valor instrumental, su función alusiva es una función directa de comunicación o información.

La función alusiva del símbolo, en cambio, es indirecta en tanto que el mundo al que se refiere queda relegado a un segundo plano puesto que antes la atención debe detenerse en el valor del propio símbolo. Habitualmente se considera que el símbolo representa aquello a lo que alude, pero esto hay que tomarlo en el sentido fuerte de la representación, es decir, en el sentido según el cual la forma simbólica no es sólo portadora de sentido sino tiene sentido en sí misma, tanto sentido como aquello que representa. El sentido fuerte de la representación es precisamente que hay algo que se vuelve a presen-

[37] *Cf.* Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 10.
[38] Marcelino Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora*, p. 59.
[39] J. F. Zúñiga, *op. cit.*, p. 245.

tar, que se vuelve a hacer presente, que se re-presenta. Por eso puede decirse que en el lenguaje simbólico, es decir en el lenguaje, acontecen las cosas, o que la experiencia acontece en los símbolos. Pero decir que en los símbolos acontece la experiencia no es decir que son un reflejo o una copia —mala, como toda copia— de la experiencia; no es decir que apuntan a una realidad que da contenido a sus significados;[40] es más bien decir que tienen el mismo estatuto en cuanto a realidad y en cuanto a valoración; o sea que lo que se re-presenta no es el contenido significativo sino el estatuto ontológico.

Se puede decir, entonces que el lenguaje simbólico re-significa el mundo, re-significa "lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano".[41] Aun cuando el símbolo haga referencia, por ejemplo, a un suceso antiguo rememorado, esta rememoración es de hecho reactualización, una mitad de la tablilla del recuerdo está puesta por la historia o por la tradición; la otra mitad la pone quien vive y rememora el suceso antiguo y cada vez que se le rememora en la representación simbólica la experiencia tiene lugar siendo siempre diferente; se trata de una experiencia que "acontece constantemente de nuevo"; se trata de un "hecho presente y actual en cada nueva repetición".[42] Aquí, como veíamos en el lenguaje, mediante las categorías de la "encarnación" y de lo "especulativo" tampoco hay pérdida ontológica. Los símbolos representan algo que constituyen su propia sustancia. Están abiertos a nuevos contextos y esta recontextualización no hace que pierdan estatuto sino ganarlo, en contrario.

2. *Límite*

Mediante lo visto puede verse el enérgico empeño de Gadamer por plantear la posibilidad de salir de los contextos, por superar el férreo contextualismo que lo obliga a afirmar que "cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño".[43] Romper el cerco que impone el lenguaje es su obsesión y a eso dedica buena parte de su obra, pero esta postura dominante no le impide

[40] *Idem*.
[41] M. Agís Villaverde, *op. cit.*, p. 78.
[42] J. F. Zúñiga, *op. cit.*, p. 252.
[43] VM, 482.

el pensamiento del límite sino, como decíamos, construye también la posibilidad del cierre significativo.

Cuando recurre a la categoría de lo "especulativo" nos permitió comprender que la relación entre palabra y cosa es tan unitaria como la que hay entre la imagen que se refleja en el espejo y el objeto reflejado; el reflejo es uno con la cosa que refleja pero es al mismo tiempo inasible. La palabra y lo que designa tienen una liga indisoluble pero al mismo tiempo la palabra es incontrolable. Es inasible y al mismo tiempo "la reproducción más pura del sentido". Pero cabe aquí la pregunta: ¿cómo es posible la "reproducción más pura del sentido" si en cada momento está en juego que en "cada palabra [...] esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión"? Entresijos del lenguaje.

Pero intentemos despejar parcialmente estas tinieblas. La "reproducción más pura del sentido" solamente es posible si el contexto de lo que es dicho, a pesar de toda la apertura que en sí misma le pertenece, está determinada y unificada.[44] Por ahora tenemos la apertura a la posibilidad infinita de significaciones; tenemos también la concepción de la dualidad, lo uno y lo múltiple. Pero resta aún ver de qué manera se concreta la unidad propuesta, cuestión importante pues aleja a la hermenéutica de la tan temible deriva infinita.

Hay por lo menos dos maneras en las que Gadamer se aleja de la disolución lingüística y ontológica de la realidad que podría inferirse del planteamiento unilateral de la apertura de posibilidades. Una de ellas es al decir expresamente que en la interpretación "no todo es posible". En uno de los más conocidos pasajes de *Verdad y método*, en el que se intenta explicar el pasaje de Heidegger sobre el círculo hermenéutico, Gadamer busca conciliar la doble tarea de la comprensión: por un lado, despojarse de ciertos prejuicios que llama "opiniones previas" que bloquean la comprensión y propician la autoproyección, es decir, no ver lo que el texto dice sino lo que supongo que debe decir, y por otro lado, la necesaria presencia en el intérprete de su propio horizonte de comprensión, es decir, de la estructura de prejuicios que son condición necesaria de la comprensión.[45] Tarea ésta que, como veremos, no tiene resolución más que

[44] *Cf.* Günter Figal, "The Doing of the Thing Itself", en Robert J. Dostal, ed., *Gadamer*, p. 119.

[45] Estas cuestiones las veremos más adelante con calma pero las planteamos ahora por lo que tiene que ver con el planteamiento del *límite*.

con un verdadero esfuerzo hermenéutico que supone la paciencia de involucrarse en las vueltas y revueltas del diálogo con el fin de desdibujar los propios puntos de vista férreamente consolidados por los hábitos lingüísticos para dar cabida a la alteridad. "¿Cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas?", se pregunta Gadamer. ¿Cómo saber si en mi comprensión no hay malos entendidos si por lo general las posiciones preconcebidas son inconscientes y pasan desapercibidas? ¿Cómo, entonces, proteger al texto de las posibles distorsiones que podemos imponerle? Frente a este problema no menor Gadamer apuesta por la acción y la eficacia del gran esfuerzo de asumir la actitud de apertura en el encuentro con el otro, es decir, frente al texto, apertura que no es otra cosa que el darse cuenta de que tenemos preconcepciones y expectativas formadas por la historia y la tradición acerca de lo que estamos tratando de comprender.[46] Pero como hemos dicho, sin la presencia de un límite no se ve clara la posibilidad de la comprensión. Lo que Gadamer plantea aquí es que hay límites que están marcados por el propio texto; y ésta es su apuesta:

> [...] los significados representan una multiplicidad fluida de posibilidades [...] pero dentro de esta multiplicidad de lo que podemos pensar [...] no todo es posible [...], también operan unos ciertos patrones. La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en cuestionamiento objetivo... Esto sitúa el trabajo hermenéutico sobre una base firme...[47]

Hay, pues, ciertos patrones; no es muy claro cuáles son pero se puede arriesgar una presunción. "El que quiere comprender —dice— no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto [...] hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión".[48] El límite a la deriva infinita de la interpretación está puesto, según esto, por el esfuerzo que representa la apertura del lector o intérprete, pero también en la confianza que aparentemente tiene Gadamer en un Hegel hermeneutizado.[49] Dice Gadamer: "Igual que no es posible mante-

[46] *Cf.* Georgia Warnke, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", en R. J. Dostal, ed., *op. cit.*, p. 95.

[47] Traducción parcial y libre del inglés citado en *ibid.*, p. 99. Subrayado nuestro.

[48] VM, 335.

ner mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión del otro".[50] ¿No podría leerse esto como la versión hermenéutica de la famosa frase de "todo lo racional es real y todo lo real es racional"? La interpretación que Gadamer hace de esta frase es que "a la larga, lo irracional no logra mantenerse [...], no logra imponerse",[51] pero la transformación hermenéutica de la misma, nos parece, coincide con la apuesta de Gadamer: siempre vale la pena intentar comprender si este intento está bajo la estructura del diálogo, de la conversación o de la fusión de horizontes, como se prefiera.

Lo que quiero decir con esto es que en la concepción gadameriana del lenguaje hay un límite a la apertura infinita que está planteada por el "no todo es posible" y por "lo irracional no logra mantenerse" bajo las condiciones auténticas del diálogo.

Pero hay otro aspecto referido al cierre o freno de la deriva infinita del que quiero hablar: es la cuestión antropológica que aparentemente opera en la reflexión gadameriana como freno a la deriva infinita.[52] Así como Gadamer ha sido insistente en la infinitud de posibilidades de la significación de la palabra, también dice que "en los contextos pragmáticos las palabras son unívocas".[53] Esta fuerte afirmación se ubica en el análisis del lugar del lenguaje en el mundo ritual de la vida, análisis que, recordando a Wittgenstein, explica el lenguaje y su univocidad a partir de prácticas en las que se aplican las reglas correctamente; a partir de prácticas en las que está involucrado el cuerpo y la convivencia con otros, con otros cuerpos podría decirse.[54] No se trata de una concepción pragmática del lenguaje como acción

[49] Idea tomada de G. Warnke, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", en R. J. Dostal, ed., *op. cit.*, p. 100.

[50] VM, 335.

[51] En H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 38.

[52] Estas ideas fueron esbozadas en relación con la concepción analógica de la antropología de Mauricio Beuchot, quien dice: "el supuesto antropológico que subyace a la retórica es el de un ser humano que conoce y se expresa en las lindes de lo analógico, un pensamiento preponderantemente análogo", en Quintín Racionero y Simón Royo, eds., *Endosa. La filosofía en el fin de siglo*, p. 529.

[53] "Fenomenología del ritual y del lenguaje" en H.-G. Gadamer, *Mito y razón*, p. 89.

[54] Dice Gadamer en este mismo artículo que Aristóteles preparó "el carácter corporal del sentimiento griego de la vida", *ibid.*, p. 85.

en su función performativa, ni del lenguaje como instrumento para ser usado pragmáticamente;[55] tampoco de una concepción del lenguaje como comunicación en el sentido de transmitir una frase con sentido; tampoco es una concepción antropológica en el sentido de alguna antropología filosófica que busque alguna esencia humana o cultural. Se trata sí de una antropología pero de los modos de convivir; de pensar que el poder que tiene el lenguaje para nombrar se constituye en el entretejido del interactuar con los otros.

Los ejes de esta reflexión son el ritual y la convivencia. Ritual, como usos y costumbres que estructuran "la humanidad con que nos acomodamos unos a otros y con que organizamos nuestra convivencia"; concordancia y adaptación en las formas de vida en las que se comparte el cumplimiento de los usos. En diálogo con Nietzsche, Gadamer pregunta ¿qué hay además de la voluntad de poder? "Hay el otro", responde, subrayando la fuerza de la convivencia, "la convivencia corporal, la acción conjunta [...] en que vive su vida el universo del lenguaje".

La salida hacia la antropología ha sido siempre una tentación en Gadamer. En *Verdad y método* se refiere a una de las tesis de la teoría humboldtiana del lenguaje según la cual el aprendizaje de una lengua extranjera debe ser al mismo tiempo el acceso a un nuevo punto de vista respecto de la propia acepción anterior del mundo; pero lo que en realidad instaura un nuevo punto de vista, dice, no es el aprendizaje en cuanto tal, como se aprende una lección para repetir sino, dice Gadamer, es el uso de la lengua, el trato vivo con hombres extraños.[56] Esta tesis pragmática ya incorpora elementos antropológicos en el sentido del que hablábamos, en el sentido de concebir las lenguas como acepciones del mundo, como puntos de vista, que se aprenden solamente en un proceso de aprendizaje de las experiencias de los otros. Por otra parte, hay que recordar la distinción entre entorno y mundo que vimos antes, que fue planteada más de dos décadas antes del artículo sobre el ritual al que nos estamos refiriendo. En la relación entorno/mundo se piensa al lenguaje como humanizante, como lo que distingue al ser humano de los animales. Ahora, ritual mediante, esta "humanización" es claramente pensada no como el "ser-con" ni como el "estar-en-el-mundo", sino como el-estar-en-el-mun-

[55] *Cf.* Richard E. Palmer, "Ritual, rightness and truth", en Lewis Edwin Hahn, *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, p. 531.

[56] VM, 529-530.

do-en-interacción-con-los-otros.[57] Esto es el lenguaje y esto nos hace humanos.

Para Gadamer, la nueva dimensión del lenguaje y del ser es la dimensión del sueño y el despertar: "Qué clase de ser es ése que se temporaliza, que comienza de nuevo cada mañana y que con cada nuevo comienzo se organiza de nuevo, y todo ello en el entrelazamiento de ritual y lenguaje..."[58] Desde esta perspectiva, de lo que se trata ahora es de la sutileza del significado, frágilmente realizado de un modo efímero y sin embargo tal vez pueda ser una respuesta a la inexplicabilidad del ser.[59]

Antropologización del lenguaje. No es un mal camino abierto para la hermenéutica.

[57] Dice R. E. Palmer que Gadamer añade en sus consideraciones una relación dialógica que Heidegger parecía haber dejado de lado en su concepto de *Mitsein* (ser-con)– la vida y la conversación en el lenguaje vivo, en "Ritual, rightness and truth", en L. E. Hahn, *op. cit.*, p. 532.

[58] En "Fenomenología del ritual y del lenguaje", H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 132.

[59] *Cf.* G. Figal, "The Doing of the Thing Itself", en R. J. Dostal, ed., *op. cit.*, p. 123.

Capítulo IV
Alcances y límites de la fusión de horizontes

> Desde mi horizonte lanzar al aire la palabra
> y esperar a ver cómo las palabras de los otros
> modifican mi voz.

Hemos visto distintas aproximaciones a la posibilidad de abrir los contextos para acceder a la alteridad o, como dijimos en el capítulo II, no tánto de "acceder" a ella sino de pensarla como algo que se *comparte*. Lo vimos desde el punto de vista de la *condición de alteridad* que consiste en el reforzamiento del otro, del interlocutor; lo vimos también desde aproximaciones lingüístico-metafísicas tanto desde el punto de vista de la apertura del lenguaje como de los límites a la interpretación para "ver" o "escuchar" al otro. La idea gadameriana más fuerte para plantear esta cuestión es la "fusión de horizontes". Desde cierta perspectiva se tendría que decir que la comprensión exige desplazarnos hacia el horizonte desde el cual hablar el texto y la tradición. Pero ¿cómo se adquiere esta "situación horizóntica"? ¿Es suficiente este desplazamiento para adquirirla? Ya vimos que no lo es puesto que desplazarnos hacia el horizonte del texto es anularnos como sujetos y precisamente lo que la *condición de alteridad* exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva. El intérprete se acerca al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer le llama *fusión de horizontes*. De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos. La comprensión de un texto de la tradición no se lleva a cabo desplazándonos del todo a esa situación, "por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación

cualquiera".[1] El proceso de comprensión simbolizado y pensado mediante la *fusión de horizontes* es sumamente complejo; además de incluir el momento inicial como *condición de alteridad* nos aproximaremos a otros momentos de esta estructura compleja para destacar la importancia y la riqueza de la propuesta. La fusión de horizontes supone ciertas actitudes hacia el interlocutor que son actitudes de apertura y de aceptación de las diferencias que operan como condiciones de posibilidad del acceso a la alteridad y que son tematizadas y problematizadas por Gadamer y sus críticos. De esto hablaremos en los apartados primero y segundo para plantear en el tercero los momentos que encierra la "fusión" misma.

1. *De la alegría del reconocimiento*

Un primer acercamiento a esta noción lo haremos mediante la peculiar y sugerente manera que tiene Gadamer de plantear la cuestión del "reconocimiento", proceso que opera como condición de la fusión de horizontes.

Muchos asuntos de la política contemporánea se plantean en términos de "reconocimiento". Temas del multiculturalismo, del feminismo y de políticas de minorías conceden al reconocimiento un lugar central. De igual manera, tanto los grupos en el poder como todo tipo de instituciones públicas y privadas son y pueden ser cuestionadas por fallar en el reconocimiento de individuos o colectividades. La posibilidad de formular estos cuestionamientos descansa al menos en dos supuestos: primero, que por "reconocimiento" se está comprendiendo la percepción de una identidad diferente de la propia a la cual se le demuestra respeto y, segundo, que todo individuo o grupo tiene derecho a ser identificado según su especificidad y a que su identidad sea respetada, es decir, valorada como significativa en el mosaico social. Si esto es así, de las políticas de reconocimiento dependen asuntos de gran alcance para las relaciones humanas y sociales.

Sin embargo, la sola formulación de las ideas básicas anteriores suscita una cantidad tal de interrogantes que parecería poner en cuestión la manera misma de plantear el problema. ¿Qué debe entenderse por "respeto" o "valoración" de una identidad? ¿Sobre quién recae la

[1] VM, 375.

obligación de practicar tal respeto? ¿Sobre individuos, grupos, instituciones o sobre todos ellos? ¿Debe creerse que toda identidad, aun las antisociales, tienen derecho al reconocimiento? ¿Cuál es la necesidad que hace tan importante la búsqueda de reconocimiento? ¿Cuáles son los aspectos de estas identidades que deben reconocerse? ¿Es suficiente el reconocimiento para garantizar una política democrática? Tantas preguntas abiertas llevan a dudar si vale la pena seguir por esta vía de reflexión, a lo cual respondo de inmediato que sí y daré algunas razones. Independientemente de que sean buenas o malas las razones por las que se busca el reconocimiento, lo cierto es que en tanto se trata de un objetivo que delínea hábitos y conductas, bien merece la pena su indagación. Pero por otra parte —y ésta me parece la razón más importante— el reconocimiento no es solamente algo que se obtiene como resultado de un ejercicio político ni de un esfuerzo por hacer escuchar la propia voz, sino que se le puede ver como una "necesidad vital". Es así como lo expresa Taylor cuando señala que la expectativa de reconocimiento no tiene que ver con una cortesía que se debe a la gente sino que es una necesidad humana vital.[2] Pero como él también recuerda, se trata de un tema con una historia de varias etapas, algunas de las cuales lo conciben también como una instancia constitutiva de la identidad o de la subjetividad. Es el caso al menos del reconocimiento recíproco de las conciencias, condición de posibilidad de la constitución de la autoconciencia, en la no por clásica menos inquietante lucha a muerte del amo y el esclavo hegeliana. Sobre esta misma línea se desarrolla también la teoría lacaniana del aparato psíquico concebido como estructurado por tres registros, uno de los cuales es el llamado "imaginario", que constituye el ámbito en el que se llevan a cabo las relaciones de identificación y reconocimiento con los semejantes.

Me detendré ahora en una paradoja aparente en torno de la palabra "reconocimiento" y del uso que habitualmente se le da. Sabemos que es éste un tema que aparece especialmente cuando se trata de reconocer las diferencias, es decir, cuando se plantean sobre todo problemas de rechazo o de no aceptación entre identidades extrañas entre sí, entre culturas, razas, tradiciones, géneros y perspectivas diferentes. Pero al mismo tiempo, desde Platón el reconocimiento alude

[2] Charles Taylor, "The Politics of Recognition", en Amy Gutman, ed., *Multiculturalism*, p. 26.

al conocimiento de lo ya conocido, precisamente de lo que no es extraño y diferente sino familiar. No es otra cosa lo que propone la conocida teoría de la anamnesis según la cual sólo es conocimiento esencial lo que es reconocido, en tanto que "sólo en su reconocimiento accede lo 'conocido' a su verdadero ser y se muestra como lo que es".[3] También el reconocimiento tratado en el marco del pensamiento freudiano tiene el sentido de un redescubrimiento de lo ya sabido, siendo entonces que al menos en estos dos casos el reconocimiento, cuyo ejercicio es deseable frente a lo extraño y lo diferente, encierra en la historia de su palabra la referencia a lo conocido y lo familiar.

Pero si esto es así, si se toma en serio la idea platónica según la cual todo conocimiento tiene que ser re-conocimiento, es decir, que tiene que haberse conocido previamente, entonces el término de "reconocimiento" cumple la doble función de designar un problema al mismo tiempo que las vías de su solución, en la medida en que la palabra apunta al problema del conocimiento de lo diferente al mismo tiempo que sugiere el camino por el que esto es posible, de tal manera que deberá pensarse que la posibilidad de reconocer y respetar una cultura distinta de la nuestra dependerá de que logremos situarla dentro de un horizonte familiar que nos permita su acceso.

Esto se ha planteado desde muy diversas perspectivas teóricas y filosóficas dejando de lado la referencia mítica de Platón a la transmigración de las almas. Desde la perspectiva nietzscheana, por ejemplo, se puede decir que la verdadera injusticia hacia el otro no reside en el hecho de que no se tenga la voluntad de comprenderlo, sino en el hecho de que se le deba comprender de la única manera que es posible en cada caso.[4] El argumento pragmatista de Davidson, como ya vimos, plantea algo semejante: no podemos hacer sentido del ser de algo diferente sin poder trazar esa diferencia en algún punto de referencia de coordenadas comunes; debemos entenderlo en algún sentido a través de nuestros términos, ponerlo de acuerdo con algunas de nuestras creencias.[5] Volveremos sobre esto en el siguiente apartado.

[3] VM, 159-160.

[4] Josef Simon, en "Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an 'Improbable Debate'", en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, p. 168.

[5] Así resume Richard Shusterman el argumento de Davidson en "The Gadamer-Derrida Encounter: A Pragmatist Perspective", en D. P. Michelfelder y R. E. Palmer, eds., *op. cit.*, p. 220.

Asimismo, el enfoque multiculturalista tiene un planteamiento semejante. Luis Villoro lo expone en su artículo "La alteridad inaceptable" bajo la forma del concepto de "figura del mundo". Después de afirmar que "el problema principal de una pluralidad de culturas es la dificultad de su reconocimiento recíproco"[6] plantea lo siguiente:

Todas las culturas comprenden ciertas creencias básicas, presupuestas en todas las demás, que no pueden ponerse en cuestión sin minar la imagen del mundo de esa cultura. Esas creencias básicas, poco precisas y a menudo inconscientes, se muestran en las más diversas actitudes y comportamientos de los miembros de esa cultura. Pueden llegar a expresarse en conceptos, pero también en imágenes y en sentimientos compartidos. Constituyen el núcleo de la "figura" que una cultura se forma del mundo y del hombre, el marco en el que se encuadran sus creencias y actitudes. Para comprender cualquier hecho nuevo, una cultura debe poder encuadrarlo en ese marco.[7]

Todos estos planteamientos señalan la necesidad de tender puentes para acceder a la alteridad, a lo extraño y diferente; pero de manera implícita y a veces explícitamente se plantea también la posibilidad de que nunca se puedan abandonar los puentes, es decir, de que nos quedemos siempre en el camino hacia el otro o la otra sin nunca tener realmente acceso a él. Esto es lo que queda sugerido en Luis Villoro, quien después de esbozar algunas vías para superar los obstáculos para el reconocimiento de la alteridad, se pregunta escéptico: "¿Es esto posible?" Y contesta enseguida: "No lo sé".[8]

Tanto la perspectiva multiculturalista como las anteriores, la del perspectivismo nietzscheano y la davidsoniana, merecen detenidas reflexiones, pero por ahora nos interesa detenernos en lo que Gadamer tiene que decir sobre el reconocimiento desde la perspectiva hermenéutica. Recuperando las implicaciones de la precomprensión heideggeriana, su planteamiento va también en el sentido del acercamiento a lo extraño desde lo familiar a través del círculo hermenéutico que implica siempre el proyectar. Desde la precomprensión y el proyectar el reconocimiento siempre tendrá que ver con el reencuentro con lo ya sabido, en tanto que en toda comprensión participa la estructura de prejuicios del lector o intérprete. A esto le llama Gadamer

[6] "Estadios en el reconocimiento del otro", en Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 155.

[7] "La alteridad inaceptable", en L. Villoro, *op. cit.*, p. 176.

[8] En "Estadios en el reconocimiento del otro", en L. Villoro, *op. cit.*, p. 168.

"proyección del sentido del todo",[9] lo cual explica sencillamente en los siguientes términos:

Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro.[10]

Según esto, Gadamer, igual que Heidegger, se sitúa en el derrotero de la tesis hegeliana según la cual "todo comprender es comprenderse".

Pero es otro el aspecto del reconocimiento tratado por Gadamer que quisiera enfatizar. En la primera parte de *Verdad y método*, dedicada a tratar sobre todo problemas relacionados con la obra de arte para al final proponer a la estética como modelo de la comprensión hermenéutica, Gadamer se refiere al reconocimiento en los términos de Platón y como el tipo de relación que se tiene con la obra de arte en la cual, por su carácter parcialmente mimético, tiene lugar un reencuentro con lo previamente conocido. Sin embargo, dice Gadamer, no "se comprende la esencia más profunda del reconocimiento si se atiende sólo al hecho de que algo que ya se conocía es nuevamente reconocido, esto es, de que se reconoce lo ya conocido. Por el contrario, la alegría del reconocimiento consiste precisamente en que se conoce algo más que lo ya conocido".[11] Lo que de aquí quiero enfatizar es la frase "la alegría del reconocimiento", la cual no puede dejar de sorprender al menos por dos razones. Primero, por su cercanía con la noción de "reconocimiento" tal como es tratada en el pensamiento freudiano en *El chiste y su relación con el inconsciente*, donde intenta averiguar el origen de la risa que provoca el reconocimiento. Debe señalarse que el "reconocimiento" en este caso se refiere en primera instancia al reconocimiento de lo conocido donde se esperaba lo desconocido, o sea, al contrario que en Gadamer, pero esto es situado después en el marco más amplio de la risa que provoca la unión misma de conocimiento y recuerdo en general haciendo posible pensar la proximidad de lo nuevo y lo viejo, de lo conocido con lo desconocido, como una segura fuente de alegría, si no de risa.

[9] VM, 333. A esta noción nos referiremos en el siguiente apartado.
[10] VM, 335.
[11] VM, 158. Subrayado nuestro.

Pero lo que más sorprende de la "alegría del reconocimiento" es el contraste con el sentido que habitualmente tiene. Casi todas las formas de reconocimiento que se tematizan están acompañadas de situaciones de conflicto y, a veces, de conflictos no menores. Reconocer lo diferente y lo extraño está rodeado siempre de enormes dificultades, de peligros y hasta de acontecimientos trágicos. Basta pensar el extrañamente llamado "encuentro de dos mundos". Frente al otro se teme perder la identidad, el prestigio o el poder. El reconocimiento habitualmente se tematiza bajo la forma de su exigencia o de su negación. O se expresa la exigencia de los grupos de ser reconocidos por otros grupos, o bien se denuncia la negativa de unos a reconocer a los otros. Tanto las exigencias como las negativas suelen traducirse socialmente en serios choques y luchas.

El reconocimiento al otro diferente se escatima a veces por temor a la pérdida de la propia identidad. Según una lógica excluyente, que no por común deja de ser extraña, se razona de la siguiente manera: si reconozco el valor del diferente de mí, si lo reconozco no solamente como existente sino también como una fuente genuina de significados, como dice Luis Villoro, debo inferir la pérdida de mi propio valer. La diferencia se piensa inmediatamente como oposición. Es claro que hay situaciones en las que, en efecto, la diferencia sí implica oposición, pero esto ocurre solamente en situaciones en las que lo que está en juego es el reconocimiento mismo, es decir, en las que el punto de incompatibilidad es la aceptación misma de lo diferente.

Luis Villoro se refiere a Las Casas y a Sahagún como un ejemplo del temor a la pérdida de la propia identidad como un obstáculo para el reconocimiento del otro diferente. El intercambio con el otro sujeto sólo puede conducir a reafirmar la propia figura del mundo. "La discusión se realiza, desde el inicio —dice Villoro— en los límites que señala un solo paradigma, el del europeo... Sólo el colonizado puede 'convertirse', nunca el colonizador. Cuando percibe ese riesgo, como Sahagún, de inmediato tiene que ponerle un límite. De lo contrario, pondría en peligro su identidad".[12] Una creencia básica, fuertemente arraigada en los frailes, es lo que les impide avanzar en el proceso de reconocimiento del otro por el que habían previamente avanzado, a saber, que "la única significación de América le está dada por su papel en la economía divina".[13] Por eso, continúa Villoro,

[12] L. Villoro, "Estadios en el reconocimiento del otro", *loc. cit.*, p. 167.
[13] *Ibid.*, p. 162.

"Sahagún puede admitir el discurso del otro hasta un límite: hasta el momento en que niega la creencia básica que otorga sentido a su propia vida y a la presencia de la cristiandad en América".[14]

Son infinitos los ejemplos que pueden darse en relación con los conflictos de reconocimiento, y es dentro de este contexto que puede sorprender una frase como la gadameriana acerca de la "alegría del reconocimiento" en referencia a descubrir en lo otro algo diferente de lo proyectado. Este aspecto gozoso, positivo y enriquecedor ante lo nuevo ha sido también ampliamente reflexionado desde muchos ángulos teóricos y problemáticos: desde el contexto del descubrimiento científico simbolizado con la leyenda del *¡Eureka!* de Arquímedes, hasta teorías psicológicas que interpretan el mito de Narciso como una relación especular y mortífera con la propia imagen, es decir, que sugieren que lo mortífero es el encuentro con lo igual y no con lo diferente. Son tan conocidas y "reconocidas" estas reflexiones que lo que puede volverse difícil de entender es que el reconocimiento de lo diferente se torne tan problemático.

2. *Fusión de horizontes: tres momentos de la crítica y la autocrítica*

> Yo no fusiono mi horizonte contigo sino que ambos fusionamos nuestros horizontes limitados en el gran horizonte del lenguaje.[15]

Como dijimos antes, la noción de "fusión de horizontes" concentra la problemática hermenéutica de la relación con la alteridad. Se plantea que entre el texto y el intérprete se construye un horizonte común y que el intérprete se acerca al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer le llama *fusión de horizontes*, lo cual supone una previa rehabilitación de las nociones de prejuicio, autoridad y tradición fuertemente puestas en cuestión por la Ilustración. De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos. La tradición es un personaje central de la hermenéu-

[14] *Ibid.*, p. 163.

[15] Robert R. Sullivan, "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, p. 238.

tica de Gadamer además de ser una vía para la crítica al subjetivismo. Es la tradición la que convalida las nociones previas que deben incorporarse a la comprensión; es en la tradición donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión.[16] La comprensión de un texto de la tradición no se lleva a cabo desplazándonos del todo, "por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera".[17] Desde nuestro horizonte nos desplazamos hacia otro horizonte, con lo cual ascendemos "hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro".[18] Es importante precisar el sentido de esta "generalidad superior", porque dicho así sin más contexto es una frase hegeliana. La "generalidad superior" a la que Gadamer se refiere no es la generalidad hegeliana que se va conformando en el proceso de desarrollo del espíritu sino es la generalidad del estar-con, del compartir, que, en último término, es la generalidad que se construye (¿o *se produce* habríamos de decir?) en toda comprensión. La "fusión de horizontes" es importante para la comprensión porque hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete, sin subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro,[19] y es importante también porque representa el núcleo de la compleja estructura de la comprensión que se articula con el pensamiento crítico. Es desde esta perspectiva que vamos a tratar de ella.

Desde hace algunos años se han presentado varios intentos de pensar la hermenéutica como un instrumento filosófico útil para la crítica social. Se piensa por ejemplo en una hermenéutica crítica o en una genealogía hermenéutica que articula sobre todo a Gadamer con Foucault. Hay quienes también quieren ver en la hermenéutica una crítica radical a la razón del tipo de Nietzsche y la llamada posmodernidad participando de la misma fuerza crítica que se atribuye a estas teorías. Todo esto contrasta con uno de los cuestionamientos a la hermenéutica que más han circulado que la acusan de ser un pensamiento conservador y tradicionalista. No me voy a detener en el análisis de si la hermenéutica es o no un pensamiento de tipo posmoderno. Prefiero reflexionar acerca de qué es lo que hace posible que la her-

[16] VMII, 262.
[17] VM, 375.
[18] *Idem*.
[19] VM, 377.

menéutica se piense como útil para la crítica social a pesar del supuesto conservadurismo del que se le acusa, para lo cual me concentraré en dos tareas: primero, enfatizaré ciertas tesis que pueden ir en contra de la crítica de tradicionalismo y, segundo, intentaré mostrar que la estructura de la comprensión hermenéutica, es decir, la fusión de horizontes, puede verse ella misma como una estructura relevante para el pensamiento crítico.

Antes quisiera aclarar que no voy a entender por pensamiento "crítico" su sentido especulativo tal como pasó a la Ilustración y al idealismo alemán sino más bien su sentido de emancipación práctica, es decir, de una reflexión que es útil para la clarificación de las luchas sociales. Es claro que una teoría útil para este tipo de reflexión no tiene que referirse ella misma a las luchas sociales. Una teoría puede considerarse útil para el pensamiento crítico si su aparato conceptual sirve, por ejemplo, para revelar ciertas estructuras de exclusión. Esto es lo que creo que ocurre con la hermenéutica y que intentaré mostrar.

Pero comenzando por el principio, la acusación a Gadamer de tradicionalista se basa por lo general en un argumento que adopta formas diferentes. Mencionaré una de sus formas básicas y una derivada. La forma básica parte de la idea de que ser tradicionalista es considerar que un punto de vista tradicional es correcto no porque se haya juzgado reflexivamente como racionalmente aceptable sino simplemente porque es tradicional. Las consideraciones que acompañan la postura tradicionalista anterior suelen ser las siguientes: dado que somos históricamente finitos, dado que no tenemos un concepto de racionalidad que sea independiente de la tradición a la que pertenecemos y, por ende, no contamos con principios y normas universales a las cuales apelar, no debemos deshacernos de la autoridad de la tradición.[20] Puede ser claro que a esta postura que reconoce acríticamente la autoridad de la tradición puede llamársele "tradicionalista" y desplazada a la política se trataría de una postura conservadora.

Una forma derivada de esta crítica se refiere también a la ausencia de puntos de vista universales desde los cuales criticar y, por lo tanto, a la imposibilidad de formular una crítica a las estructuras del poder que necesariamente conforman el plexo de la tradición. Esta forma derivada parte del supuesto de que lo que ocurre en la hermenéutica es del orden del "acontecer" de tipo heideggeriano, es decir,

[20] *Cf.* David Couzens Hoy y Thomas McCarthy, *Critical Theory*, p. 196.

se trata de eventos que acaecen sin la participación consciente de los sujetos, se trata en suma de lo que ocurre a nuestras espaldas. Este planteamiento va como sigue: si cada interpretación está fundada en algún contexto particular y cada contexto puede ser permeado por estructuras de poder no reconocidas, se plantea entonces el problema de que no hay un punto arquimídeo desde el cual decidir lo que es el poder, no hay un punto de vista que esté libre de toda estructura de poder. ¿Cómo, entonces, puede evaluarse el poder en un sentido crítico y liberador?[21]

Puede observarse que en ambos casos la base de la crítica incluye dos elementos: la tradición y ciertos puntos de vista estables desde los cuales hacer la crítica. La tradición, en tanto se ha convertido en autoridad, sustituye los principios para toda evaluación.

Son muchos, en efecto, los lugares donde Gadamer se refiere a la imposibilidad de abandonar la tradición; y no sólo eso, sino llega a afirmar que la tradición es el fundamento de la validez de las costumbres.[22] La tradición como autoridad, los prejuicios como autoridad, son ciertamente tesis que forman el repertorio de frases comunes del Gadamer de divulgación. Lo que parece inferirse del inevitable rol que juega la tradición en la comprensión es que si no podemos escapar de ella tampoco tenemos derecho a criticarla. Y, sin embargo, no es tan obligado sacar esta conclusión. Mucho se ha escrito para refutar esta inferencia, empezando por el mismo Gadamer, quien se ha cansado de decir que la hermenéutica que él propone no va en contra de la posibilidad de criticar a la tradición. Ha dicho también que no toda tradición es conservadora sino que hay también tradiciones revolucionarias,[23] y habla también de las múltiples voces de la tradición. Por otra parte, es ya clásica la intervención de Paul Ricoeur en el debate entre Gadamer y Habermas en la que sostiene que la crítica a la tradición se hace también desde otra tradición. Y quizá sea pertinente mencionar los reconocimientos que el mismo Habermas hace a la hermenéutica puesto que aunque no los hace desde el punto de vista de su función crítica, los puntos que menciona nos parece hacen posible la crítica, y esto sitúa a la hermenéutica dentro del espectro que nos interesa.

[21] *Cf.* H. H. Kögler, *The power of dialogue*, p. 252.
[22] VM, 348.
[23] VMII, 260.

Como se sabe, inicialmente Habermas no sólo no se opone sino se alía a la hermenéutica. De hecho nunca deja de reconocer la importancia de esta dimensión de las ciencias sociales y, en particular, de los aportes metodológicos de la propuesta gadameriana. Este reconocimiento lo expresa en partes importantes del volumen I de la *Teoría de la acción comunicativa* publicada once años después de los atículos en los que polemiza con Gadamer.[24] Aunque es larga la lista de reconocimientos, la citaremos en su totalidad por considerarlos de importancia para las cuestiones que nos ocupan. Dice Habermas:

> La contribución metodológica de la hermenéutica filosófica podemos resumirla en los siguientes puntos:
>
> —el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
>
> —esta actitud realizativa le vincula a la precomprensión que caracteriza a la situación hermenéutica de la que parte;
>
> —pero la validez de su interpretación no tiene por qué verse menguada por esa vinculación,
>
> —ya que puede servirse de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, para
>
> —poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida
>
> —y reconstruir el significado del interpretándum como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito.[25]

Esto que Habermas llama "contribución metodológica" nos parece que son elementos para la crítica. De hecho, cuando afirma que la validez de la interpretación no tiene por qué verse menguada por su vinculación con la precomprensión de la que parte, está reconociendo la posibilidad, aunque con cierto grado de provisionalidad, de la dimensión crítica. El grado de provisionalidad estaría en función de la validez de la interpretación. De cualquier manera, Habermas no concede demasiado y enseguida objeta:

[24] Que son: un apartado de "Un informe bibliográfico" y "Pretensión de universalidad de la hermenéutica", ambos en Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. A esta polémica dedicamos nuestro libro *Confrontación: crítica y hermenéutica*.

[25] TAC, vol. I, p. 188.

> La hermenéutica filosófica sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Entender una manifestación simbólica significa saber bajo qué condiciones podría aceptarse su pretensión de validez. Pero entender una manifestación simbólica *no* significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto.[26]

Por lo anteriormente expuesto, puede suponerse que no estamos de acuerdo con esta objeción. Como vimos en el capítulo II, cuando Gadamer dice que cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones, lo que está queriendo decir no es sólo que el diálogo es condición de la comprensión sino también señala como improcedente que se invaliden las pretensiones de cualquier interlocutor antes de escucharlo en un proceso dialógico.

No es, en cualquier forma, el único cuestionamiento que Habermas levanta en el contexto de la *Teoría de la acción comunicativa*. Pocos párrafos antes del reconocimiento a la "metodología" hermenéutica plantea que si bien la hermenéutica gadameriana sí es capaz de "darle su lugar" al otro (al texto en este caso), no se lo da a la perspectiva del intérprete:

> Gadamer [...] da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso giro unilateral. Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el interpretándum pueda resultarnos ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que también hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo de nosotros... El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del intérprete.[27]

Habermas supone que detrás de la hermenéutica filosófica se ocultan algo así como perversas intenciones inconfesadas de reconocer la autoridad de textos canónicos y quizás aún más específicamente de los textos sagrados. Después del reconocimiento a la hermenéutica dice: "Pero Gadamer pone en peligro esta idea hermenéutica básica, ya que lo que en realidad se oculta tras el modelo por él preferido

[26] TAC, vol. I, p. 189.
[27] *Ibid.*, p. 187.

de la interpretación (en términos de ciencias del espíritu) de textos canonizados es el caso archiproblemático de la *interpretación dogmática de textos sagrados*".

En relación con estos comentarios queremos decir cinco cosas. En primer lugar consideramos que Habermas confunde lo que nosotras arriba denominamos la construcción por parte del de Tubinga de un pensamiento de escucha con la aceptación de la superioridad del texto o interlocutor. Y no es así. Gadamer lo dice expresamente en una de las formulaciones de este punto: " 'escuchar al otro' no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso".[28] En segundo lugar, en ningún momento se plantea el diálogo de escucha como unilateral; ambas partes del diálogo son a su vez escuchas y hablantes; pero se dirá: ¿cómo puede haber un diálogo entre texto e intérprete? ¿Cómo puede escuchar el texto de la tradición? Esto, lo hemos visto, tiene que ver con el interés de Gadamer en hacer del texto y de la tradición un *tú* que puede hablar y escuchar mediante la atribución/construcción por parte del intérprete de horizontes de interpretación y mediante el diálogo de este horizonte con el horizonte del intérprete. Las exigencias de la noción fuerte de comprensión y la *condición de alteridad* que exigen una revisión de la autocomprensión operan en ambas direcciones. Esta idea se refuerza, como hemos visto y como veremos en seguida, con la noción de *círculo hermenéutico* en el que las voces de la tradición se ven modificadas en la articulación con el presente. Esto solo representa ya un "aprendizaje" del texto por enseñanza del horizonte del intérprete.

En un texto posterior Habermas afirma:

> Las suposiciones de racionalidad no *obligan* a actuar racionalmente; *posibilitan* la praxis que los participantes entienden como argumentación... La ética del discurso [...] aspira a mostrar que las cuestiones morales sí se pueden decidir racionalmente. Entre las premisas de esa "derivación" se cuentan por lo demás no solamente las suposiciones de racionalidad (puestas en forma de reglas) de la argumentación en general, sino también una determinación más concreta de lo que tenemos en cuenta intuitivamente cuando queremos *fundamentar* una acción moral o una norma subyacente.[29]

[28] VM, 438.

[29] En J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 141. La edición alemana (*Erläuterungen zur Diskusethik*, Suhrkamp Verlag, Frakfur am Main) es de 1991.

En lenguaje hermenéutico esto lo comprendemos de la siguiente manera: la exigencia de la *condición de alteridad*, condición a su vez del diálogo, que consiste en reconocer al otro en su diferencia a partir de la revisión de la autocomprensión, y junto con esto la construcción de *algo común* mediante la asunción de que el otro *puede tener razón*, no obliga a que se acepte dialogar. La postura hermenéutica estaría de acuerdo con todo esto. Lo que de todos modos, y en tercer lugar, Gadamer podría añadir es que eso *común* específico que se construye en el diálogo hermenéutico es algo más que una mera suposición de racionalidad y algo más que una mera *regla*, pues supone no solamente acuerdos racionales sino reconocimientos ético-prácticos de la diferencia del otro simultáneamente a su dignidad en tanto que interlocutor específico diferente de mí y con derecho a legitimar sus pretensiones aun siendo diferentes. Estos reconocimientos trazan un sendero de aprendizaje-ampliación de horizontes más que de argumentación-refutación-exclusión. Esto solo —que en modo alguno es poco— convoca de manera más fuerte a los interlocutores a llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción moral.[30]

Por último, en lo que sigue intentaremos mostrar que uno de los momentos de la compleja "fusión de horizontes" incluye esta dimensión reflexiva que en el marco de la estructura dialógica y, desde luego, tomando en cuenta la noción fuerte de comprensión que supone el cambio identitario,[31] adquiere la dimensión crítica en ambas direcciones.

Hablábamos de los cargos de tradicionalismo que se hacen a la hermenéutica gadameriana y de las posibilidades de contradecirlos. En realidad, son varios los puntos de apoyo que se han encontrado dentro del discurso hermenéutico para salvarlo de la acusación de tradicionalista, y uno de ellos es la redefmición de la noción misma de crítica.

Pero por más que, como decía, Gadamer se ha cansado de decir que su hermenéutica no va en contra de la posibilidad de criticar a la tradición, tal parece que lo que entiende por crítica no convence a sus detractores. Y éste es el punto central pues se podría ver que detrás de la concepción de la tradición y de los prejuicios como autoridad se recorta una noción de crítica diferente. Se puede reinterpretar

[30] Acerca de esta discusión *cf.* Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, sobre todo las páginas 88 a 93.

[31] De lo que también hablamos en el § 3 del capítulo II.

la tesis de la autoridad de la tradición como una tesis que invita a pensar la crítica como una actividad que no requiere de un punto arquimídeo para llevarse a cabo sino más bien de una interacción con la pluralidad inscrita en el mismo proceso hermenéutico. Esta pluralidad está presente al menos en dos tesis: una es la de la circularidad de la comprensión; la otra es la de la pluralidad de voces de la tradición.

La idea de la circularidad de la comprensión en algún sentido impide pensar en el tradicionalismo en tanto que, según ella, aunque el contexto condiciona la comprensión, ésta a su vez condiciona el contexto;[32] es decir, puede verse el proceso hermenéutico de la comprensión como un proceso de resignificación incesante tanto del pasado como del presente que impide pensar en un concepto estático de tradición que no sea puesto al día constantemente en un movimiento de apertura y rectificación. Por otra parte, si tomamos seriamente en cuenta que la tradición es polifónica, puede pensarse que la condición de posibilidad de la crítica es precisamente la pluralidad: la adhesión a una o varias instancias de la tradición supone en algún sentido el rechazo a otra u otras. El fundamento de la crítica serían las voces diversas. La ausencia de un punto de partida por encima o por fuera de las múltiples voces de la tradición no haría entonces imposible la crítica. Por el contrario, estas voces se levantarán especialmente contra cualquier voz que pretenda ser la única autoridad porque ella sola representa la verdad de la tradición. En este sentido, la autoridad de la tradición debe verse como el reconocimiento de que "una sola persona o una sola situación discursiva no pueden iluminar completamente o justificar el mapa completo".[33]

Hay que decir, sin embargo, que si bien es cierto que la tesis de la circularidad de la comprensión y de la pluralidad de voces de la tradición ayudan a pensar una noción de crítica compatible con la hermenéutica no representan, desde mi punto de vista, el aspecto crítico más importante de este proceso comprensivo. Hay un aspecto que no suele tomarse mucho en cuenta y que representa uno de los mayores logros de la hermenéutica, además de ser uno de los aspectos que hacen que la estructura misma de la comprensión sea relevante para el pensamiento crítico. Me refiero a la exigencia hermenéutica de construir los horizontes históricos, tanto del intérprete como del interlocutor, como condición de posibilidad de la comprensión. Esta

[32] *Cf.* D. C. Hoy, *op. cit.*, p. 194.
[33] *Ibid.*, p. 197.

doble construcción de horizontes o de perspectivas, que en verdad constituye el origen del movimiento de la comprensión, suele tomarse en cuenta como un proceso que ocurre, como dije, como efecto del acontecer, es decir, como un proceso que remite a un "saber de fondo" compartido que, en cuanto tal, no puede ser del todo traído a conciencia por los hablantes. Por este motivo se identifica la perspectiva de Gadamer con la de Heidegger en tanto que en ambos "la intersubjetividad necesaria para que una conversación tenga lugar sólo puede pensarse como una condición dada y no como resultado de un procedimiento a disposición de los hablantes que permitiera alcanzar un entendimiento desde un 'contexto cero', sin supuestos previos".[34] Tiene razón Cristina Lafont en que en Gadamer, igual que en Heidegger, es impensable el "contexto cero", en la medida en que tradición y prejuicios son autoridad y son irrebasables. En lo que no tiene razón es en no ver en Gadamer la dimensión práctico-reflexiva del esfuerzo hermenéutico que acompaña a la dimensión ontológica del acontecer.

El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: primero, la exigencia de una mirada autorreflexiva, de la conciencia de las propias expectativas de sentido acerca del objeto a comprender conformadas por concepciones y creencias anticipadas que nos han sido transmitidas por enseñanzas y tradiciones diversas; es lo que he denominado *condición de alteridad*; segundo, la exigencia hermenéutica de "dialogar" con el otro, es decir, de tratar de comprenderlo desde ese horizonte previamente construido al mismo tiempo que se va construyendo su propio horizonte, al mismo tiempo que leo el discurso del otro como una respuesta a un plexo complejo de prácticas enraizadas en tradiciones; y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes. Me voy a referir conjuntamente a estos tres momentos que arriba he mencionado por separado.

En cuanto al primero, a la mirada autorreflexiva, me parece interesante que al revés de lo que supondría el sentido común o un cierto sentido histórico, no se exija para comprender ponerse en el lugar del otro sino, por el contrario, se exige más bien ponerse en el propio lugar, es decir, en la propia situación o perspectiva temporal desde la cual se comprende. Al ponernos en el lugar del otro en un mo-

[34] Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, p. 113.

vimiento unilateral cancelando nuestra perspectiva, se rompe la vinculatividad. Para comprender realmente se requiere la no autocancelación; así que una supuesta epoché del trasfondo previo de mi comprensión en lugar de hacerla posible la obstaculiza. Mediante la autocancelación del propio trasfondo no se logra realmente alcanzar la dimensión del otro. Siempre que se asume una postura unilateral, dice Gadamer, "se renuncia a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo".[35]

Lo que este proceso supone es una actividad por parte del intérprete que articula una responsabilidad y un esfuerzo. Una responsabilidad en la medida en que es consciente que si ese trasfondo de creencias no es correcta o suficientemente construido la comprensión no podrá realizarse; y un esfuerzo, que se requiere siempre que se trata de comprender. La noción de "esfuerzo" es utilizada por Gadamer en distintos momentos clave como un recurso, pensamos, para no hacer concesiones a la filosofía de la conciencia. Así, habla de esfuerzo hermenéutico en vez de la voluntad del intérprete o del propósito del intérprete de involucrarse de una u otra manera en la experiencia hermenéutica. En el caso de la construcción del propio horizonte histórico, el esfuerzo que se pone en juego es el de una autorreflexión que logre romper los lazos de conciencia y emotivos que nos atan a nuestras creencias comunes. Dice Gadamer: "construir o ganar el horizonte propio requiere de un verdadero esfuerzo; requiere no quedarse atrapado por esperanzas y temores cercanos".[36]

Un aspecto que es interesante de este primer momento y de este primer esfuerzo de la comprensión es que su objetivo es alcanzar de la manera menos deformada posible el horizonte del otro. Mientras mejor construya mi propio horizonte, mejor alcanzaré el otro horizonte, menos lo deformaré porque estaré en mejores condiciones para no proyectar injustificadamente sobre el otro mi propio trasfondo de creencias. Dice Gadamer: "una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho".[37] La diferencialidad de la tradición o de la voz del otro sólo puede destacarse sobre el trasfon-

[35] VM, 374.
[36] VM, 376.
[37] VM, 369.

do del horizonte de mis propios prejuicios. Paradójicamente, la condición de poner en suspenso mi propio horizonte como obstáculo para la comprensión es su construcción y la conciencia del mismo como condición para la comprensión.

Por otra parte, el esfuerzo por construir el propio horizonte supone que el intérprete puede darse cuenta de su situación, es decir, de su condición de ser situado, contextuado y condicionado por tradiciones diversas, lo cual abre desde nuestro punto de vista un espacio de desdoblamiento de la conciencia que puede traducirse también en actitud crítica o quizá, mejor, autocrítica, en tanto que a través del darse cuenta de la situación el intérprete puede también percatarse de cómo llegó a ser lo que es o a concebir lo que concibe sin su consentimiento.[38]

Éste es un primer momento del proceso complejo de la comprensión. Para utilizar términos caros a Gadamer, este primer momento consiste en la construcción de lo que nos resulta familiar acerca de lo comprendido. El segundo momento consistirá en la construcción de lo extraño desde lo familiar. Si se logra el primer momento, si se consigue rebasar esperanzas y temores cercanos para construir el propio horizonte de comprensión se está entonces preparado para el segundo momento que consiste, como dije, en intentar comprender o, como se dice en la jerga hermenéutica, en intentar escuchar la voz del otro.

[38] *Cf.* H. H. Kögler, *op. cit.*, p. 268. Este momento del proceso comprensivo guarda una especial e interesante relación con el proceso psicoanalítico. Aparentemente se trataría de procesos inversos en el sentido de que según la regla fundamental del psicoanálisis el paciente debe tratar de poner entre paréntesis la propia conciencia, el propio "yo" (se podría decir que el propio "horizonte"), recurriendo a la asociación libre en la que la conciencia no actúe como censora, mientras que en el proceso hermenéutico precisamente de lo que se trata es de no poner entre paréntesis (*epoché*) el propio horizonte sino por el contrario saber detenerse frente al mismo, construirlo y reconstruirlo, para que desde ahí emerja en su diferencialidad el horizonte del interlocutor. Sin embargo, ésta es una oposición aparente puesto que lo que Gadamer recupera en el horizonte es precisamente la amplitud del mundo del lenguaje que incluye al inconsciente freudiano, mientras que lo que descarta en su adhesión a la reintegración hegeliana y en la continuación de la crítica heideggeriana al humanismo subjetivista, es la subjetividad meramente yoica que no es la dimensión del lenguaje. Lo que parece hace diferente el planteamiento hermenéutico del freudiano, entre muchas otras cosas referentes a tradiciones teóricas y filosóficas, es el énfasis gadameriano en la búsqueda de la comprensión del otro diferente de mí, mientras que habría una coincidencia interesante en la búsqueda del "conócete a ti mismo" en un sentido no conciencialista.

De lo que ahora se trata, dice Gadamer, es de "escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente".[39]

Este sentido propio y diferente es lo que se trata de encontrar en el momento dialógico de la comprensión y lo que constituye la obsesión gadameriana: cómo percibir al otro como diferente desde nuestro propio horizonte; y en este lugar entra la apuesta de la reflexión hermenéutica que hemos identificado como ***condición de alteridad***: si hemos construido adecuadamente nuestro horizonte histórico, tarde o temprano se manifestará la diferencia del otro. Como ya vimos, en algún punto, en algún momento, el texto no hará sentido, nos sorprenderá o chocará con nuestras expectativas. Ése es el punto en el que se desencadena la comprensión del otro y el punto en el que, según creemos, se percibe al otro desde su propio horizonte a partir de la construcción que vamos haciendo del mismo desde lo que él dice y desde lo que nosotros no somos. Como dijimos, este segundo momento representa la dimensión de lo extraño, con lo cual se abarca lo que Gadamer llama "el verdadero topos de la hermenéutica", que es la posición entre extrañeza y familiaridad. Al respecto dice también Gadamer:

> [...] existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleirmacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición...[40]

Es en este punto en el que entran a jugar los dos aspectos tratados en el capítulo II y en el primer parágrafo de este capítulo, a saber, la apertura al reconocimiento del carácter revelador del discurso del otro, como resultado también de la diferenciación respecto del otro, y la "alegría del reconocimiento" como resultado del contraste entre lo conocido y lo extraño. Por otra parte, en cuanto al tercer momento, el de los efectos del diálogo comprensivo sobre mi propio paquete horizóntico, nos hemos referido a él bajo la forma de revisión de la propia identidad.[41] Este momento encierra uno de

[39] VM, 376.
[40] VM, 365.
[41] También en el capítulo II.

los mayores ejercicios críticos. No sólo se parte del supuesto de que el otro puede ser diferente sino también de que el otro puede modificar mi horizonte, de que mis creencias heredadas por tradición no son definitivas y pueden ponerse en cuestión. Una consecuencia posible de haber logrado comprender al otro en su diferencia es que el intérprete puede leerse a sí mismo desde el punto de vista del otro.[42] La perspectiva desde el punto de vista del otro arroja una luz específica sobre nosotros mismos que no hubiéramos podido generar por nosotros mismos.[43] De aquí la importancia de este momento para la reflexividad. La situación dialógica es relevante no solamente para la percepción del otro en sus diferencias, sino también por la producción de una reflexividad más compleja que hace posible un distanciamiento de la propia situación.

A partir de la revelación del otro como diferente, el esfuerzo no tiene por qué dirigirse a equiparar al otro con mi perspectiva, es decir, no tiene que dirigirse a hacer de lo extraño algo familiar sino, por el contrario, el choque del texto o de lo otro con mis expectativas puede obligar a que incluso lo familiar que creo ver se transforme en algo extraño;[44] es decir, frente a lo diferente la posibilidad no es borrar las diferencias para subordinarlas a mi perspectiva; se puede simplemente admitir la diferencia de ambos puntos de vista y hasta la posibilidad de que la perspectiva del otro fuerce a criticar mis propias perspectivas.[45] La comprensión hermenéutica puede requerir una confrontación con lo extraño precisamente para alejarnos de la complacencia con nuestro propio punto de vista.[46]

Ahora bien, en tanto que la modificación del propio horizonte vale para ambos lados del diálogo lo que se construye es, como vimos, un espacio común con el que ninguno de los interlocutores se identifica. Hay que reconocer que respecto de este punto Habermas modificó su posición y confirma que, en efecto,

[42] *Cf.* Thomas M. Alexander, "Eros and understanding: Gadamer's aesthetic ontology of the community", en L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 328.

[43] *Cf.* H. H. Kögler, *op. cit.*, p. 252.

[44] *Cf.* sobre este punto D. C. Hoy y Th. McCarthy, *op. cit*, p. 192, y D. C. Hoy, "Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", en L. E. Hahn, ed., *op. cit.*

[45] D. C. Hoy, en D. C. Hoy y Th. McCarthy, *op. cit.*, p. 202.

[46] D. C. Hoy, "Post-cartesian...", *loc. cit.*, p. 124.

> [...] la fusión de horizontes de interpretación a la que según Gadamer apunta todo proceso de entendimiento mutuo no se puede poner lícitamente bajo la falsa alternativa de o bien la asimilación "a nosotros" o bien la conversión "a ellos". Tiene que ser descrita como una convergencia de "nuestras" y de "sus" perspectivas pilotada por el aprendizaje, con independencia de que ahí sean "ellos", "nosotros" o ambas partes quienes tengan que reformar en mayor o menor medida sus prácticas de justificación válidas hasta ese momento.[47]

En suma, el montaje hermenéutico aporta a la teoría crítica la posibilidad de pensar la comprensión de los significados como enraizados en la historia y en tradiciones y a partir de ahí la posibilidad de revisar las propias precomprensiones. Esta manera de ver la hermenéutica enfatiza la lectura gadameriana que da lugar a la reflexividad en lugar de aquella que presenta al proceso de la comprensión como un fenómeno del acontecer, de lo que ocurre a nuestras espaldas. Y éste es el mérito de Gadamer, mostrar que si no podemos prescindir del acontecer de la tradición que produce inevitablemente sus efectos sobre nuestra comprensión, es entonces mejor aliarnos reflexivamente con él para de esta manera incidir parcialmente en sus efectos.

Pensada la hermenéutica como crítica se reabre el espacio para la reflexión en la cual los sujetos pueden reconceptualizar sus identidades observando sus propios trasfondos dados de antemano como construcciones sociales.[48] En la medida en que este montaje parte del supuesto de que el otro puede ser diferente y busca construir el armazón requerido para no perder estas diferencias, en esa medida la hermenéutica crítica se convierte en un modelo de las interrelaciones o bien en una estrategia heurística que previene al intérprete de suprimir demasiado rápido las diferencias en favor de lo familiar.[49]

[47] H. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 224.
[48] H. H. Kögler, *op. cit.*, p. 235.
[49] D. C. Hoy, en D. C. Hoy y Th. McCarthy, *op. cit.*, p. 174.

Conclusiones

"Pero corto aquí. El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra".[1] Éstas son las últimas palabras de *Verdad y método*. Con esta advertencia es evidente que no queremos sacar alguna conclusión, pero sí queremos al menos explicar, si acaso, qué se quiso hacer con este libro.

Lo que quisimos hacer es mostrar que la hermenéutica gadameriana enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible. Para mostrar esto tuvimos que recorrer distintas estrategias propuestas por Gadamer para tan imposible tarea. Una de ellas es la ubicación del lenguaje en el corazón del esfuerzo hermenéutico, cuando el lenguaje es comprendido como un ritual por el cual se establecen los vínculos humanos en el que la palabra "verdadera" no puede más que expresar la diferencia específica del que la pronuncia. La palabra es vista así tanto como el medio de la individualización como de la *comuni-dad* (*comuni-cación*).

Pero esto plantea un problema. Según lo anterior, el lenguaje tiene dos caras: la individualizante y la comunicante; como hemos visto, tiene por un lado una "memoria étnica tremendamente condicionante", por lo que se ha llegado a hablar de su carácter "fascista" por tener un poder de determinación tan fuerte que nos encierra en nosotros mismos y bloquea el acceso a la comprensión del otro; y por otro lado el lenguaje es lo que abre la posibilidad del acceso a la

[1] VM, 673.

alteridad. Parecería entonces que si bien es el lenguaje un posible camino hacia el otro, no es un camino ni seguro ni suficiente. Gadamer expresa su perplejidad ante este problema y se pregunta si al fin y al cabo la lingüisticidad de la experiencia opera realmente como una barrera o como un puente: "un puente para comunicarse uno con otro y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y comunicarnos".[2] Después de formular esta pregunta fundamental Gadamer niega ambas opciones: ni puente ni barrera, "el mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad".[3] Había que ver cuál era esta "verdadera dimensión de la realidad", para indagar lo cual hicimos un breve rodeo por otras estrategias gadamerianas a las que recurre para plantear que sí es posible acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias y evitando el riesgo de la autoproyección y la absoluta extrañeza. Una de ellas es la labor del "conócete a ti mismo", otra es el reconocimiento de la pluralidad de la razón y de la verdad, y la tercera es el reconocimiento del papel nodal del diálogo y la *condición de alteridad* que lo encausa.

La importancia que la hermenéutica filosófica confiere al autoconocimiento de tipo socrático es una de las dimensiones de su fuerza. Sin pretender la búsqueda ilustrada de la transparencia de la conciencia para consigo misma; postulando siempre la finitud como compañía necesaria de toda comprensión, y aceptando que en tanto somos lenguaje estamos conformados por luces y tinieblas, Gadamer no se cansó de advertir que ninguna comprensión del mundo puede estar fincada en el olvido de nuestros propios orígenes. La indagación en torno de nuestro propio horizonte de interpretación planteada como una exigencia comprensiva introduce en la hermenéutica filosófica no solamente la dimensión de la responsabilidad y la pertenencia al mundo que queremos comprender, sino también, como vimos, la posibilidad de transformar las bases de apoyo de nuestro horizonte.

Vimos, por otra parte, que la acción de la condición comprensiva de alteridad abre el campo de la hermenéutica a dimensiones éticas y políticas en la medida en que requiere como condición que el intérprete, lector o escucha esté "abierto" al otro o al interlocutor recor-

[2] VMII, 325.
[3] VMII, 327.

tando una postura de racionalidad plural, pluralismo no basado en algún deber moral o racional de condescendencia o piedad sino en el ejercicio del pensar como aprendizaje instaurando, así, una verdadera racionalidad dialógico-práctica.

El lenguaje comprendido como la "verdadera dimensión de la realidad" no es otra cosa sino el diálogo. El diálogo es el lenguaje puesto en ejercicio y es éste el que abre con más conducencia el acceso a la alteridad. Como dijimos antes, esto es lo que Gadamer intuyó como el único camino no sólo de la comprensión hermenéutica sino también de la vida política.

A manera de homenaje a Gadamer, quien murió el 14 de marzo de 2002, quiero referirme a la despedida que le hizo Andrzej Wiercinski, presidente del Instituto Internacional de Hermenéutica, en una publicación reciente;[4] se refiere a la hermenéutica de Gadamer como a una empresa que se extiende a una transformación consciente del mundo. Se refiere también al nuevo libro de Gadamer[5] en el que, según dice, se enfatiza que el diálogo entre religiones y culturas es la última oportunidad de la humanidad para preservarse a sí misma de las fuerzas autodestructivas que se han desencadenado en la era tecnológica. Dice también Wiercinski:

> En el infinito "diálogo que nosotros mismos somos" él siempre tendrá una voz... Su voz nos acompañó por años. Ahora se une al coro de la tradición, invitándonos a transmitir y a transformar lo que hemos recibido. Como Heidegger nos recuerda, la ausencia es un modo de presencia. Mucho extrañaremos a Hans-Georg Gadamer, pero en nuestra fidelidad a la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de su pensamiento, nunca estaremos sin él.[6]

Por su parte, Gadamer también dice: "una interpretación es correcta cuando al final es capaz de desaparecer..."[7]

En nuestra calidad de intérpretes de Gadamer, desaparezcamos, por si acaso.

[4] Cito no de las publicaciones sino del fragmento y los datos que el autor tuvo la gentileza de enviarme por correo.

[5] H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer dialog mit Riccardo Dottori*.

[6] Andrzej Wiercinski, ed., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, p. IX.

[7] H.-G. Gadamer, *Cristal de aliento*, p. 153.



Bibliografía

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora*. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

AGUILAR, Mariflor, *Confrontación: crítica y hermenéutica*. México, UNAM / Fontamara, 1998.

AGUILAR, Mariflor, ed., *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. México, Fontamara / UNAM, 1998.

ALEXANDER, Thomas M., "Eros and understanding: Gadamer's aesthetic ontology of the community", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University, 1997.

ALTHUSSER, Louis, "Las condiciones del descubrimiento científico de Marx", en *Theoretical Practice*, núm. 7/8. Londres, enero, 1973.

AMBROSIO, Francis J., "The figure of Socrates in Gadamer's philosophical hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Southern Illinois University, 1997.

AMOROSO, Leonardo, "La 'Lichtung', de Heidegger, como locus a (non) lucendo", en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.

BACHELARD, Gaston, *El compromiso racionalista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

BALIBAR, Etienne, "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*. Madrid, Iepala, 1991.

BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general II*. México, Siglo XXI, 1987.

BERNASCONI, Robert, "Seeing Double: Destruktion an Deconstruction", en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialo-*

gue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

BEUCHOT, Mauricio, "Perspectivas futuras", en Quintin Racionero y Simón Royo, eds., *La filosofía en el fin de siglo*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia. (Series filosóficas, 12)

BLEICHER, Joseph, *Contemporary hermeneutics*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

CANGUILHEM, Georges, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990.

CORRADI FIUMARA, Gemma, *The other side of language*. Londres / Nueva York, Routledge, 1990.

DASCAL, M., ed., *Dialogue: an interdisciplinary Approach*. Amsterdam / Philadelphia, John Benjamin's Publishing Company, 1985.

DAVIDSON, Donald, "De la idea misma de un esquema conceptual", en Isabel Cabrera, comp., *Argumentos trascendentales*. México, UNAM, IIF, 1999.

DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

DERRIDA, Jacques, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

DOSTAL, Robert J., ed., *Gadamer*. Cambridge University Press, UK, 2002.

DREYFUS, Hubert L., *Ser-en-el-mundo*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996.

ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*. México, Lumen, 1992.

FABRIS, Adriano, *El giro lingüístico*. Madrid, Akal, 2001.

FERRARIS, Mauricio, *La hermenéutica*. México, Taurus, 1999.

FIGAL, Günter, "The Doing of the Thing Itself", en Robert J. Dostal, ed., *Gadamer*. Cambridge University Press, UK, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Barcelona, Ediciones de la Piqueta, 1978.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970.

FOUCAULT, Michel, *¿Qué es un autor?* México, Ediciones Populares, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1984. (Archivo de Filosofía)

FRIEDMAN, Maurice, "The vision of the self in dialogue", en *The American Journal of Psychoanalysis*, vol. 55, núm. 2, 1955.

GADAMER, H.-G., *Actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1998.

GADAMER, H.-G., *Cristal de aliento*. Barcelona, Herder, 1999.

GADAMER, H.-G., *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer dialog mit Riccardo Dottori*. Münster, LIT Verlag, 2002.

GADAMER, H.-G., *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998.

GADAMER, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981.

GADAMER, H.-G., *Mito y razón*. Barcelona, Paidós Studio, 1997.

GADAMER, H.-G., "Pese a todo, el poder de la buena voluntad", en Antonio Gómez Ramos, ed., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, 1998. (Cuaderno Gris, 3)

GADAMER, H.-G., "Reply to David Hoy", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.

GADAMER, H.-G., "Reply to Jacques Derrida", en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992.

GÓMEZ RAMOS, Antonio, ed., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, 1998. (Cuaderno Gris, 3)

GRONDIN, Jean, "Gadamer's Basic Understanding of Understanding", en Robert J. Dostal, *Gadamer*. Cambridge University Press, UK, 2002.

GRONDIN, Jean, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987. 2 vols.

HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*. Buenos Aires, FCE, 1992.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1966.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1993.

HERBERT, Thomas "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, especialmente de la psicología social", en J. A. Miller y Th. Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

HOY, David, "Post-cartesian interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", en Lewis Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University, 1997. Volume XXIV.

HOY, David Couzens y Thomas McCarthty, *Critical Theory*. Cambridge USA and Oxford UK, Blackwell, 1994.

JAKOBSON, Roman, "Sobre el realismo artístico", en Varios autores, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Buenos Aires, Signos, 1970.

KÖGLER, H. H., *The power of dialogue*. Massachusetts, MIT Press, 1996.

KUSCH, Martin, *Language as calculus* vs. *Language as Universal Medium*. The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1989.

LAFONT, Cristina, *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993.

LLEDÓ, Emilio, *La memoria del Logos*. Madrid, Taurus, 1984.

MARX, Karl y F. Engels, *La ideología alemana*. México, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.

MENDELSON, J., "The Habermas-Gadamer Debate", en *New German Critique*, núm. 18, otoño, 1979.

MICHELFELDER, Diane P. y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989. (Suny Series)

MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE, 1990.

PALMER, Richard E., "Ritual, rightness and truth", en Lewis Edwin Hahn, *The philosophy of Hans-George Gadamer*. The Library of Living Philosophers, Volume XXIV, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.

PLÁ, Juan Carlos, "A medio siglo del *Malestar en la cultura* de Sigmund Freud", en Néstor Braunstein, coord., *Sueño y tiempos de Freud*. México, Siglo XXI, 1981.

PLATÓN, "Fedro", *Diálogos socráticos*. México, Conaculta / Océano, 1999. (Biblioteca universal)

PLATÓN, "Gorgias", *Diálogos*. México, Austral, 1990.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1970.

RISSER, James, *Hermeneutics and the Voice of the Other*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1997.

RISSER, James, "The two faces of Socrates: Gadamer/Derrida", en Diane Michelfelder y R. Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

RISSER, James, "The Voices of the Other in Gadamer's Hermeneutics", en L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University at Carbondale, USA, 1997.

SHKLOWSKI, "El arte como artificio", en Varios autores, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Buenos Aires, Signos, 1970.

SIMON, Josef, en "Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an 'Improbable Debate'", en Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and Decostruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989. (Suny Series)

SULLIVAN, Robert R., "Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. XXIV, The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University at Carbondale, USA, 1997.

TAYLOR, Charles, "Gadamer on Human Sciences", en Robert J. Dostal, ed., *Gadamer*. Cambridge University Press, 2002.

TAYLOR, Charles, "The Politics of Recognition", en Amy Gutman, ed., *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós Studio, 1991.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1986.

VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988.

VELASCO, Ambrosio, "Interpretación, diálogo e inconmensurabilidad", en *Interpretación, poesía e historia. II Jornadas de Hermenéutica*. México, UNAM, 1998.

VELASCO, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, UNAM, 2000.

VICO, G., *Ciencia nueva*. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós / UNAM, 1998.

WAELHENS, Alphonse y Walter Biemel, "Estudio introductorio" a M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*. París, Les philosophes contemporains, 1948.

WARNKE, Georgia, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", en R. Dostal, ed., *Gadamer*. Cambridge University Press, UK, 2002.

WIERCINSKI, Andrzej, ed., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. The Hermeneutic Press, 2002.

ZÚÑIGA, José Francisco, *El diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, 1995.

Índice analítico y onomástico

Índice

Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer, editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras, se terminó de imprimir en febrero de 2005 en los talleres de Editorial Cromo Color, S. A. de C. V., Miravalle núm. 703, Col. Portales, México, D. F. El tiraje consta de quinientos ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

DIÁLOGO Y ALTERIDAD. TRAZOS DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Después de un breve prefacio en el que se presenta la hermenéutica desde el pensamiento postestructuralista foucaultiano, en este libro la autora se aproxima a partir de la hermenéutica de H.-G. Gadamer a los problemas que hoy se plantea la filosofía contemporánea del *diálogo y la alteridad,* buscando la forma específica como puede pensarse, desde esta postura filosófica, la relación con los ¿otros?, sean éstos individuos, grupos o textos. El estudio de esta relación revisa el planteamiento gadameriano para salir del solipsismo y formula una hipótesis acerca de la construcción hermenéutica de las identidades, en particular de la identidad del lector y del texto (o interlocutor). Una de las tesis importantes que, quizá, puede extraerse de este trabajo es que sólo el diálogo puede remover las estructuras pétreas de las creencias y los significados.

Mariflor Aguilar Rivero es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. En la actualidad investiga sobre temas de filosofía contemporánea con las herramientas teóricas que le ofrecen el postestructuralismo, el pensamiento crítico y la hermenéutica. Es autora de dos libros relacionados con esta temática: *Teoría de la ideología* (1989) y *Confrontación: crítica y hermenéutica* (1998). Asimismo, ha coordinado cinco volúmenes colectivos que recogen los trabajos de cursos, coloquios, congresos y cátedras extraordinarias organizados por ella misma: *Crítica del sujeto* (1990), *Modernidad, sujeto y hermenéutica* (1995), *Límites de la subjetividad* (1998), *Reflexiones obsesivas: autonomía y cultura* (1998) y, el más reciente, *Entresurcos de* Verdad y método (2005).

ISBN 970-32-2445-8



